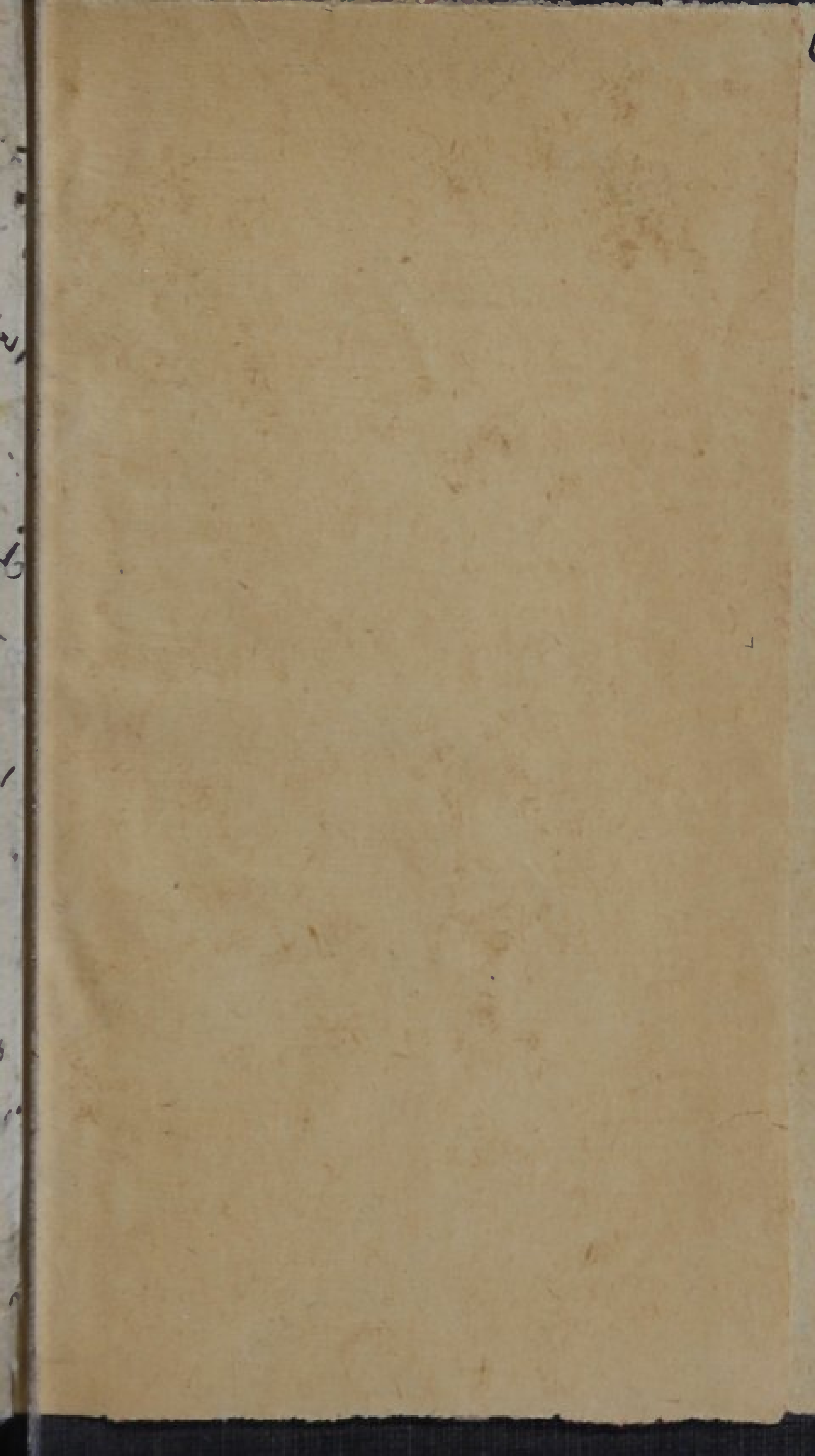




'Al. Majmu'.

(Short treatises on philosophy and etc. [illegible])



مجموعه رسایل محقق دوانی و قاضی نور الله شوشتری

[illegible]

الدليل

واتفق الكل على ان الآية ... في حكم الارجل ... اربعة الغسل ...
وقد ذهب الى ذلك جماعة من اهل الاسلام فالغسل مذهب الفقهاء
والمسح مذهب ائمة اهل البيت عليهم السلام وقد نقله الامام الرازي
في تفسيره الكبير عن الامام محمد بن علي الباقر عليه السلام ونسبه الى ابن عباس
وانس بن مالك من الصحابة وعكرمة والشعبي من التابعين والجمع مذهب داود
والناصر للحق وكثير من الزيدية والتخيير مذهب الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري
وابي علي الجبائي والشيخ العارف محيي الدين ابن العربي فانه قال في الفتوحات
ان مذهبنا التخيير فالمسح لظاهر الكتاب والغسل للسنة ... ولكل من ...
ولا ... هذا المحل ... المسح ... محمد ...

[illegible]

وقال الشعبي انما هو مسح الرجلين الا ما كان
عليه الغسل جعل عليه التيمم

۲

2

Lucknow
15.XI.26
W.I.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي تجلى بذاته لذاته فتعين في باطن علمه مجالي
ذاته وصفاته ثم انعكست آثار تلك المجالي الى الظاهر
من الباطن فصارت الوحدة كثرة كما تشاهد وتعاين
والصلاة على من رجعت تلك الكثرة الى وحدتها وعلى آله
وصحبه الذين لهم في وراثته نوب التفضيلية طولى اما بعد
فهذه رسالة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين
وتقرير اقوالهم في وجود الواجب لذاته وحقائق اسمائه وصفاته
وكيفية صدور الكثرة عن وحدته من غير نقص في كمال قدسه
وعزته وما يتبع ذلك من مباحث لفرق يؤدي اليه الفكر والنظر
والمرجو من الله سبحانه ان ينفع بها كل طالب منصف ويصونها
عن كل متعصب متعسف وهو حسبي ونعم الوكيل

اعلم انه لا بد في الوجود واجبا والا لزم انحصار الموجود في الممكن
فيلزم ان لا يوجد شيء اصلا فان الممكن وان كان متعددا
لا يستقل في وجوده لا في نفسه ولا في ايجاد الغير

لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود واذ لا وجود ولا ايجاد
فلا موجود لا بذاته ولا بغيره فاذن يثبت وجود الواجب
ثم الظاهر من مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة
ان وجود الواجب بل وجود كل شيء
عين ذاته ذهنا وخارجا ولا يستلزم ذلك اشتراك الوجود
بين الموجودات الا في مجرد لفظ [illegible] وبطلانه ظاهر كالتي [illegible]
لعدم زوال الاعتقاد مطلقا عند زوال الاعتقاد خصوصية ولو قرعه
موارد والتقسيم المعنوي [illegible] من البعض عن المط بان مرادهما بالعينية
عدم التمايز الخارجي [illegible]
هو الوجود كالشخص في [illegible] وذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات وذلك المفهوم الواحد
يتكثر ويصير حصة حصة باضافته الى الاشياء كبياض هذا الثلج
وذلك وذاك ووجودات الاشياء هي هذه الحصص وهذه الحصص
مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الاشياء زائدة
عليها ذهنا فقط عند محققيهم ذهنا وخارجا عند آخرين وخاصة

فان قلت يلزم على مذهب المتكلمين ان
لكل شيء وجود خاص وعلى مذهب الحكماء انه وجود
قلت اجيب من جانب المتكلمين بان معنى
من مفهوم الكون هو ... ذلك
مع حصة ... [illegible]
ومن جانب الحكماء ان ... [illegible]
[illegible]

مذهب الحكماء ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات
والوجودات حقائق مختلفة متمايزة متكثرة بانفسها لا بمجرد
عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة ولانا نقول
لكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور
الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مع كان
... عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف
المشتركة العرضية بل الجوهر والعرض المشترك بين الوجود
والامكان الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في افراد
الكم ... العرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة
حصة انما هو بمجرد الاضافة الى المهيات المعروضة لها كبياض
هذا الثلج وذلك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك بل
هي حقائق مختلفة متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم
العارض الكلي الخارج عنها واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته
حصة حصة باضافته الى المهيات فهذه الحصص ايضا
خارجة عن تلك الوجودات المختلفة الحقائق فهناك امور ثلثة

مفهوم الوجود المطلق وحقيقته المعينة باضافته الى الماهيات
والوجودات الخاصة المختلفة الحقائق فمفهوم الوجود ذاتي
وجزء لحصصه وهما خارجان عن الوجودات الخاصة
والوجود الحقيقي عين الذات في الواجب كما زائد في ما
سواه تفريع اذا عرفت هذا فنقول انه يجوز ان يكون هذا
المفهوم العام زائدا في الوجود الواجبي وفي الوجودات الخاصة
الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة يجوز ان يكون زائدا على حقيقة
واحدة مطلقة موجودة هي عين وجود الواجب تعالى كما ذهبت اليه
الصوفية القائلون بوحدة الوجود ويكون هذا المفهوم ايضا زائد
امرا اعتباريا غير موجود الا في العقل ويكون معروضه موجودا
حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود والتشكيك الواقع فيه لا بد
في عارضيته بالنسبة الى افراده فانه لم يتم برهان على امتناع الاختلاف
في الماهيات والذاتيات بالتشكيك كما افوريا ذكروه انه لو اختلف
الماهية والذاتي في الماهيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها
واحدا وهو متوقف بالعارض وانضم الاختلاف بالكمال

والنقصان من جنس الجهة كالذراع او الذراعين من المقدار لا من جنس الجهة

قال الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره في رسالته الهادية اذا

اختلف حقيقته بحسب المظاهر اتوى واتم واشد واولى لكن

ذلك عند المحققين راجع الى الظهور دون تعدد واقع في حقيقته

الظاهرة اي حقيقة كانت من علم ووجود وغيرها فقابل التعدد الظهور

لحقيقته من حيث انه منها من جهة ظهورها فانه يقبل

ان الجهة واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت واقع في

ظهوراتها بسبب النظر المقتضي تعين تلك الحقيقة تعينا

من الواقعية في ارادة فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزئة

ولا تبعيض وما قيل لو كان الضوء او العلم يتفاوتان في ذلك

العين وجود المعلوم لكان كل ضوء وعلم يكون اقصى لم

تقصد به الحكم بالاختلاف في حقيقته ثم ان مستند الصوفية

فيما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان

فانهم توجهوا الى جناب الحق سبحانه بالتوجه الكاملة

وتفريغ القلب بالكلية من جميع التعلقات الكونية و

التوابع العلمية مع تزيد القوة ودوام الصحبة والمواظبة على

هذه الطريقة دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة من الله

سبحانه وتعالى عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء كما هي

وهذا النور يظهر في الباطن عند ظهور طور فوق وراء طور العقل

ولا تستبعدوا وجود ذلك فوراء العقل اطوار كثيرة تكاد

لا يعرف عددها الا الله تعالى ونسبة العقل الى ذلك النور كنسبة

الوهم الى العقل فكما يمكن ان يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود

موجود مثلا لا يكون خارج العالم ولا داخله كذلك يمكن ان

يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض ما لا يدركه العقل كوجود

حقيقة مطلقة محيطة بما لا يحصى من التقيد ولا يتقيد بها التعين مع ان

وجود حقيقة كذلك ليس من هذا البعيد فان اكثر الحكماء

والمتكلمين ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج وكل من

يقدر لسان اختلال اشاعه بالاستدلال لانه العقل مقدماته

عن ثنائيه اختلاف والمقصود منها رفع الاستحالة العقلية و

الاستبعادات العادية عن هذه المسألة لا اثباتها بالبراهين

وللادلة التي ابطلتين عنها تفصيلا تزييفا وتنويرا تضعيفا

ما قدروا الا على حجج ودلائل غير كافية وشكوك وشبه ضعيفة

واهية فمن الادلة الدالة على امتناع وجود الكلي الطبيعي

ما اورده المحقق الطوسي في رسالته المعمولة في اجوبة المسائل التي

ساله عنها الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره وهو ان الشي

التعيني لا يقع على اشياء متعددة فانه ان كان في كل واحد

من تلك الاشياء لم يكن شيئا بعينه بل كان اشياء وان كان

في الكل من حيث هو كل والكل من حيث الجملة شي واحد فلم يقع

على اشياء وان كان في الكل بمعنى التفرق في آحاده كان في

كل واحد جزء من ذلك الشي وان لم يكن في شي من الآحاد ولا في الكل

لم يكن واقعا عليه واجاب عنه المولى العلامة شمس الدين الفناري

في شرح مفتاح الغيب باختيار الشق الاول وكان يصح

الكلية في افرادها بحقيقتها تارة بهذا التعيين واخرى بذلك التعين

وهو الا بعض كونها اشياء كالابيض نحو الشخص الواحد في

احوال مختلفة بل متباينة كونه اشياء ما تم قال فان قلت

بعض

6

يتصف الواحد بالذات بالاوصاف المتضادة كالمنزلة
المغربية والعلم والجهل وغيرها فليتب هذا الاستبعاد
حاصل من ديلس الحكم على الجزئي والجواب على المشهور
لا برهان على امتناعه في الكلي وجها ماقال المولى قطب الدين
الرازي وهو ان مقوم الحقايق كالجنس والفصل والنوع يحقق في
زيد فلو وجدت اسم يحمل منها ضرورة اشياء يحمل من الموجودات
المتعددة واجاب عنه العلامة التفتازاني بانه من يجاز ان
يكون عدة من الحقايق المتناسبة موجودة بوجود واحد شامل
لها من حيث هي كما في ثبوته القائمة بمجموع اجزاء الاب من حيث هو
مجموع ولا يلزم من عدم الوجودات المتعددة عدم الوجود
مطلقا بل هم مصرحون بان الجنس والفصل والنوع واحد
واما الدلائل الدالة على وجود الكلي الطبيعي في الجملة فليست مما يفيد
هذا المطلب على التعيين على الاحتمال مع انها مذكورة في الكتب
المشهورة مع ما يرد عليها فلهذا او قع الاعراض عن ايرادها
والاشتغال بالدلائل على اثبات هذا المطلب بعينه فنقول لا كلي

الموجودات

ان مبدا الموجودات موجود فلا شك اما ان يكون حقيقته الوجود او غيره

لا جائز ان يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى

غيره فهو الوجود والامتناع ينافي الوجوب فتعين ان يكون حقيقته الوجود

فان كان مطلقا ثبت المطلوب وان كان متعينا امتنع ان يكون داخلا فيه

والا تركب الواجب فتعين ان يكون خارجا فالواجب محض الوجود

والتعين صفة عارضة له فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعين

عينه قلت ان كان التعين بمعنى ما به التعين يجوز ان يكون

عينه لكن لا يضرنا فان ما به تعينه اذا كان ذاته يمتنع ان يكون بعد

تعينه غير متعين ولا النسبة وان كان بمعنى التشخص لا يجوز ان

يكون عينه لانه من المعقولات الثانية التي لا يحاذى بها امر في

الخارج ثم انه لا يخفى على من تتبع معارفهم المبثوثة في كتبهم ان

ما يحكم من كلمات مشايخهم ومشاهداتهم لا يدل الا على اثبات ذات

مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الموجودات

الذهنية والعينية ليس لها تعين يمنعه ظهورها مع تعين

اخر من التعينات الالهية والخلقية ولا مانع ان يثبت لها تعين

٦

بجامع التعينات كلها لا بانه في شيء منها ويكون مع ذاته غير زائدة عليها

لا ذهنا ولا خارجا اذ التصور من العقل بهذا التعين امتنع عن

فرضه مشتركا بين كثيرين كالكلي بين جزئياته لا عين تحقق له وظهور

في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علما وعينا وشهادة

بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة واعتبر ذلك بالنفس

الناطقة السارية في اقطار البدن فانها اذا ~~تحققت~~ [illegible] وجوارحها

وقواها الباطنة بل بالنفس الناطقة الكاملية فانها اذا تحققت بمظهرية

الاسم الجامع كان لها الزوجين في بعض حقائقها اللازمة بمظهرية صور

كثيرة من غير تعدد وانحصار فيصدق تلك الصور عليها وتصدق

لاتحاد عينها كما تتعدد لاختلاف صورها ولذا قيل في ادريس

انه هو الياس المرسل الى بعلبك لا بمعنى ان العين خلع الصورة

الادريسية ولبس الصورة الالياسية والا لكان قولا بالتناسخ

بل ان هوية ادريس مع كونها قائمة في انيته وصورته في

السماء الرابعة ظهرت وتعينت في انية الياس الباقي الى

الآن فيكون من حيث العين والحقيقة واحدة ومن حيث

التعين والصور اثنين كنحو جبريل وميكائيل وعزرائيل

التعين الصوري صح

لانه

على عينها وعلى الصور

يظهرون في الآن الواحد في مائة الف مكان بصور شتى كلها تامة
بهم وكذلك ارواح الكمل كما روي عن قضيب البان الموصلي انه كان يرى
في زمان واحد في مجالس متعددة مشتغلا في كل بامر غير ما في الآخر
ولما لم يسع هذا الحديث اوهام المتوغلين في الزمان والمكان تلقوه
بالرد والعناد وحكموا عليه بالبطلان والفساد واما الذين منحوا التوفيق
للنجاة من هذا المضيق فلما راوه متعاليا عن الزمان والمكان علموا ان نسبة
جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة متعالية متساوية فجوزوا
ظهوره في كل زمان وفي كل مكان باي شأن شاء وباي صورة اراد
بتمثيل اذا انطبعت صورة واحدة جزئية في مرايا
متكثرة متعددة مختلفة بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء و
التحديب والتقعير وغير ذلك من الاختلافات فلا شك انها تتكثر
بحسب تكثر المرايا وتختلف انطباعاتها بحسب اختلافاتها وان
هذا التكثر غير قادح في وحدتها والظهور بحسب كل واحد من تلك المرايا
غير مانع لها من ان تظهر بحسب مظاهرها فالواحد الحق سبحانه ولله المثل
الاعلى بمنزلة الصورة الواحدة والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة
المختلفة باستعداداتها فهو سبحانه يظهر في كل عين بحسبها من غير
تكثر

نشر وتعبير عن ذاته المقدسة وبحران منعه الظهور بالكمال بعضها على الظهور في
كمال سائرها كما عرفته في المثال المذكور **القول**
في وحدته تعالى لما كان الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين حقيقة موجودة بوجود
وعند مشايخهم والحكماء وجودا خاصا احتاجوا الى اثبات الوحدانية
ونفي الشريك عنه الى حجج وبراهين اوردوها في كتبهم واما الصوفية
القائلون بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم ان حقيقة الواجب تعالى
هو الوجود المطلق لم يحتاجوا الى اقامة الدليل على توحيده و
نفي الشريك عنه فانه لا يمكن ان يتوهم فيه اثنينية وتعدد من غير ان
يعتبر فيه تعين وتقيد فكل ما يشاهد او يتخيل او يتعقل من المتعدد
فهو الموجود او الوجود الاضافي لا المطلق الحقيقي نعم يقابله العدم
وهو ليس بشيء ثم ان للوجود الحق سبحانه وحدة غير زائدة
على ذاته وهي اعتباره من حيث هو هو ومن حيث هذه
الاعتبار نعتا للواحد بل عينه وهي المراد عند المحققين بالاحدية
الذاتية ومنها نشأت الوحدة والكثرة المعلومتان للجمهور اعني
العدد ويتعين بهما اذا اعتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات

وحدة نعته

بحيث احدية واذا اعتبرت مع ثبوتها تميزت صفاته العليّة
الكمال صفاته سبحانه وتعالى ذهبت الاشاعرة الى انه سبحانه
وتعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم
قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس وذهب الحكماء
الى صفاته سبحانه عين ذاته لا بمعنى ان هناك ذاتا وله صفة و
بهما متحدان حقيقة بل بمعنى ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات
وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء و
ظهورها عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف
ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة
تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته
بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته مؤثرة بذاته
لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار قدرة وعلى
هذا يكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار
والمفهوم واما الصوفية فذهبوا الى ان صفاته سبحانه عين ذاته بحسب
الوجود وغيرها بحسب التعقل قال الشيخ رضي الله عنه قوم ذهبوا الى

صفاته تدرك بذوق الانبياء والاولياء يشهد بجلاله وقوم
اثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة وذلك
محض الشرك وقال بعضهم قدس الله اسرارهم من صار
الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا
ومن صار الى اثبات صفات متغايرة للذات حق المغايرة
فهو ثنوي كافر مع كونه جاهلا ومن قال انه ذات ناقصة وانما
يكملها الصفات وأما ذات الله سبحانه فهي كاملة بذاتها
لا تحتاج في شيء الى شيء اذ كل ما يحتاج الى شيء فهو ناقص و
النقصان لا يليق بالواجب تعالى فانه كافية للكل من الكل
فهي بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة
وبالنسبة الى المرادات ارادة وهي واحدة ليس فيها اثنينية
بوجه من الوجوه

القول في علمه تعالى

اطبق الكل على اثبات علمه سبحانه الا شرذمة قليلة من قدماء
الفلاسفة لا يعبأ بهم ولما كان المتكلمون يثبتون صفات زائدة
على ذاته لم يشكل عليهم الامر في تعلق علمه سبحانه بالامور الخارجة

في ذاته بصور مطابقة لها زائدة عليه وذهب الحكماء حتى لم يبق
اضطراب كلامهم في هذا المقام وحاصل ما قاله الشيخ في الاشارات
ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزم
تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله الكثرة
لازم معلول له وصور الكثرة التي هي معلولاته ولوازمه مترتبة
ترتب المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول
عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة
وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة
لها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة
فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته
المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان
واجب الوجود واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور
المتقررة فيه واعترض عليه الشيخ المحقق بانه لا شك في
ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا
وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية

ان الحكيم

بالسلبية وكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك
علواً كبيراً وقوله بأن معلوله الأول غير مباين لذاته وبأنه تعالى
لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه إلى غير ذلك
مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقائلون بنفي العلم عنه تعالى
وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون
باتحاد العاقل والمعقول إنما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام
هذه المفاسد ثم أشار إلى ما هو الحق عنده وقال العاقل كما لا يحتاج
في إدراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو
لا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة
ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئاً بصورة
تتصورها أو تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً بل بمشاركة
ما من غيرك ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها أيضاً بنفسها من غير أن
تتضاعف الصور فيك بل إنما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك و
بتلك الصورة فقط أو على سبيل التركيب وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك

القدماء صح

مشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل فيما يصدر عنه
لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك
الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك
لست بمحل لها وانما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا
في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان
حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل
من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا
لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فان المعلولات الذاتية
للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل
اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول
قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله
لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين وحكمت بان عقله
لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين
اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير
تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقله

بالاول ليس شيا واحدا في الوجود من غير تعاين بعضه لكون احدهما
مباينا للاول والثاني مقررا فيه ولما حكمت بكون التغاير
في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فاذا وجود المعلول الاول من نفس تعقل الاول اياه من غير
احتياج الى صورة مستفاضة مستانفة تحل في ذات الاول
تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس معلولات
لها لحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود
الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب
يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذا
لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء من غير لزوم محال من المحالات
المذكورة انتهى كلامه واورد عليه بعض شارحي فصوص الحكم
ان تلك الجواهر العقلية لكونها ممكنة حادثة مسبوقة بالعدم
الذاتي معلولة للحق تعالى قبل وجودها فكيف يكون علم الاول

تحل

سبحانه بها بعين وجودها وانه يسمى ذلك العناية المبرة
عند الحكماء بالعلم الازلي الفعلي المتعلق بالكليات كلية
وبالجزئيات ايضا كليا السابق على وجود الاشياء وايضا
يلزم احتياج ذاته في اشرف صفاته لانه هو غيره صادر عنه
والحق ان من انصف من نفسه علم ان الذي ابدع الاشياء
واوجدها من العدم الى الوجود سواء كان العدم زمانيا او
غير زماني يعلم تلك الاشياء بحقائقها وصورها الازلية لما
الله هنيه والى رحمته قبل ايجاده اياها والا لا يمكن له اعطاء
الوجود لها ما لعلم بها غير وجودها والقول بانه سبحانه ان يكون
ذاته وعلمه الذي كان عين ذاته محلا للامور المتكثرة انما
يصح اذا كانت غيره كما عند المحجوبين عن الحق اما اذا كانت
عينه من حيث الوجود وغيره باعتبار التقيد و
التعين فلا يلزم ذلك اذ هي حينئذ ليست حالا ولا محلا بل شيء
واحد يظهر بالمحلية تارة وبالحالية اخرى زيادة
تحقيق اذا علم الاول سبحانه ذاته بذاته فهو باعتبار

بعلمه يكون عالما ومعلوما وباعتبار انه يعلم بذاته لا بصورة زائدة
عليه يكون علما فهناك امور ثلثة لا تمايز بينها الا بحسب الاعتبار
واذا اعتبر كون ذاته سببا للظهور على نفسه لجهة النورية
واذا اعتبر كونه واجدا للمعلوم وغير فاقده شاهدا اياه
غير غائب عنه تعين نسبة الوجود والشهود والواجدية
والموجودية والشاهدية والمشهودية ولا شك ان علمه سبحانه
بذاته وبهذه الاعتبارات التي هي صفاته لا تحتاج الى صورة
زائدة عليه وكذلك علمه بمهيات الاشياء وهوياتها فان
مهياتها ليست عبارة الا عن الذات المتعالية متلبسة
باشال هذه الاعتبارات المتشبه التعلق بعضها عن بعض
جمعا وفرادى على وجه كلي او جزئي فلا تحتاج في العلم بها الى
صورة زائدة فلا تعدد هناك ولا قبول ولا فاعل ولا
محل ولا احتياج في شيء من كمالاته الى ما هو غيره صادر عنه
تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فى ان علمه بذاته
منشا للعلم بسائر الاشياء قالت الحكماء يعلم الاول تعالى ذاته

شبهة [illegible]

الاشياء بسبب علمه بذاته فان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات
سواء كانت بواسطة اولا فالعلم بذاته التي هي علة ذاتية
للمعلول الاول يتضمن العلم به ثم المجموع علة قريبة للمعلول الثاني
فيلزم العلم به ايضا وهكذا الى اخر المعلولات فعلمه بذاته يتضمن
العلم بجميع الموجودات اجمالا فاذا انفصل ما فيه امتياز
بعضها عن بعض وصارت مفصلة فهو كالقرب البسيط يكون
مبداء للتفاصيل امور متعددة فكما ان ذاته مبدا لخصوصيات
الاشياء وتفاصيلها كذلك علمه بذاته مبدا للعلوم
بالاشياء وتفاصيلها ونظيره ما قال في نفس العلم بالمهية
العلم بذاتها اجمالا وكونه مبدا لتفاصيلها ولا يذهب
عليك انه يلزم من ذلك علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية
فان الجزئيات ايضا معلولة كالكليات فيلزم علمه بها ايضا
وقد اشتهر عنهم انهم ادعوا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث
هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية وكلامه الكثيرة
بعض المتأخرين وجه لنفي تعلق علمه بالجزئيات بما قال.

علم

عليهم من ان يهم كلامهم وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئيات وهي صادرة
عنه وهو عاقل لذاته عندهم ومذهبهم ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول بل لما نفوا عنه الكون في المكان جعلوا نسبته
جميع الاماكن اليه نسبة واحدة متساوية ولما نفوا عنه الكون
في الزمان جعلوا نسبته جميع الازمنة ماضيها ومستقبلها و
حالها اليه نسبة واحدة وقالوا كما يكون العالم بالامكنة اذا لم
يكن مكانيا يكون عالما بان زيدا في اي جهة من جهات عمرو وكيف
يكون الاشارة منه اليه وكم بينهما من المسافة وكذلك في جميع
ذوات العالم ولا يحصل نسبة شيء منها الى نفسه لكونه غير مكاني
كذلك العالم بالازمنة اذا لم يكن زمانيا يكون عالما بان زيدا
في اي زمان تولد وعمرا في اي زمان وكم يكون بينهما من المدة
وكذلك في جميع الحوادث المرتبطة بالازمنة ولا يحصل نسبة
شيء منها الى زمان لا يكون حاضرا له فلا يقول هذا مضى وهذا ما
حصل بعد وهذا وجد الآن بل يكون جميع ما في الازمنة
حاصلا عنده متساوي النسبة الى الجميع من غير نسبة البعض الى البعض و

ويقدّم البعض على البعض اذا تقرر هذا عندهم وحكموا به والى سبب
هذا الحكم اوهام المتوغلين في المكان والزمان حكم بعضهم بكونه
مكانيا ويشيرون الى مكان يخص به وبعضهم بكونه زمانيا و
يقولون هذا زمانه وان ذلك لم يحصل به بعد وينسبون من نفى
ذلك عنه الى القول بنفي العلم بالجزئيات المشخصات الزمانية و
ليس كذلك وفي كلام الصوفية قدس الله اسرارهم ان الحق سبحانه
لا يخفى عليه شيء اما لذاته او بشرط او شروط فيكون كل شيء لازمه
او لازم لازمه وهلم جرا فالصانع الذي لا يشغله شأن عن شأن
واللطيف الخبير الذي لا تفوته كمال لا بد وان يعلم ذاته ولوازمه
ولازم لازمه جمعا وفرادى اجمالا وتفصيلا الى ما لا يتناهى و
ايضا في كلامهم ان الحق سبحانه لاطلاقه الذاتي له المعية الذاتية
مع كل موجود وحضوره مع الاشياء علمه بها فلا يعزب عن علمه
بالاشياء على وجهين احدهما من حيث سلسلة الترتيب على طريقة ترتيبية
في طريقة الحكماء والثاني من حيث احديته المحيط بكل شيء والكشف
فيكون علمه سبحانه بالاشياء على الوجه الثاني مسبوق بعلمه بها

على الوجه الاول فان الاول علم غيبي بها قبل وجودها والثاني
علم شهودي بها عند وجودها وبالجملة ليس هناك علمان لغوب الحق
الاول بواسطة وجود متعلقه اعني المعلوم بل النسبة باعتبار تسمية
شهودا وحضورا الا انه حدث هناك علم لغو فان قلت يلزم
من ذلك ان يكون علمه على الوجه الثاني مخصوصا بالموجودات الحالية
قلت نعم لكن الموجودات كلها بالنسبة اليه تعالى حالية فان
الازمنة متساوية بالنسبة اليه حاضرة عنده كما مر في كلام بعض
المحققين عن قريب

القول في الارادة

اتفق المتكلمون والحكماء على اطلاق القول بانه مريد لكن كثر نزاع
الخلاف في معنى ارادته فعند المتكلمين من اهل السنة انها صفة قائمة
زائدة على الذات على ما هو شان سائر الصفات الحقيقية وعند الحكماء
هي العلم بالنظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية
هي احاطة علم الاول الواجب لذاته بالكل وبما يجب ان يكون
عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب
في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث

العناية

وقصد وطلب من الاول الحق وتحرير الذهن ان الموجد
لكن ان مجرد علما بالكون صدوره مما لا يكفى فى وقوعه بل لابد
فى الانسان حالة نفسانية تابعة للعلم بما فيه من المصلحة ثم يحتاج
لتحريك الاعضاء بالقوة المنبثة فى العضلات فذاتنا
هو الفاعل والقوة العضلية هى القدرة وتصور ذلك
الشىء هو الشعور بالمقدور ومعرفة المصلحة العلم بالغاية و
الحالة النفسانية المسماة بالميلان هى التابعة للشوق المتفرع
على معرفة الغاية فهذه امور متغايرة لكل واحد منها مدخل
فى صدور ذلك الشىء فالمتكلمون المانعون قياس الغائب بالشاهد
يثبتون له ذاتا وقدرة زائدة على ذاته وعلما بالمقدور
وبما فيه من المصلحة زائدا ايضا على ذاته وارادة كذلك
ويجعلون المجموع مدخلا فى الايجاد سوى العلم بالمصلحة فيكون
هو غرضا وغاية لا علة غائية واما الحكماء فاثبتوا له ذاتا وعلما
بالاشياء وهو عين ذاته ويجعلون الذات مع العلم كافية
فى الايجاد فعلمه عين قدرته وعين ارادته اذ هو كاف فى نفسه

الغاية ح

الصلاو

في الصدور وليس كذلك بل حاله شبيهة بسيلان النبع الذي لا شعور له بما يصدر منه اما بالذات مع الصفات يصدر عنه بمجرد الذات فهذا معنى اتحاد الصفات مع الذات فليس صدور الفعل منه كصدور ما لا كصدوره من النار والشمس مما لا شعور له بما يصدر عنه واما الصوفية المحققون فيثبتون له سبحانه ارادة زائدة على ذاته لكن بحسب التعقل لا بحسب الخارج كسائر الصفات فهم كالقوم المتكلمين في اثبات ارادة زائدة على ذاته بحسب الخارج وللحكماء في نفيها بالمرة

القول في القدرة ذهب المليون كلهم الى انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تعالى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود

لازمة لذاته كلزوم سائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك
عنها فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية
ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري تعالى
واما الصوفية فيثبتون له سبحانه ارادة زائدة على الذات والعلم
بالنظام الاكمل واختيار انه ايجاد العالم كما لا على النحو المتصور
من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن
الوقوع عنده ثم ترجح عنده احدهما لمزيد فائدة او مصلحة
تترجح هي منشأ هذا التشكيك في حقه تعالى لانه احدي الذات واحدي
تعلقها
الصفات وارادته واحدة وعلمه بنفسه وبالاشياء علم واحد فلا
يتصور له تردد ولا افعاله الحكمية مخلوقة له لاجل غرض ما هو للمنفعة المراد
في نفسه فالاختيار الالهي انما هو معنى الخير والاختيار المحوج المميز
للناس واما معلوماته سواء قدر وجودها او لم يقدر فمرتسمة
في حضرة علمه ازلا وابدا مرتبة ترتيبا لا اكمل منه في نفس الامر
وان خفي ذلك على الاكثر فالاولوية بين معلوماته متوهم
امكان وجود كل منها انما هي بالنسبة الى المتوهم المردد انما

نفس الامر فالواقع واجب وعامدا مستحيل الوجود فان قلت
قد استدل المولى التفتازاني في شرح للعقيدة النافعة لقوله تعالى الم تر الى ربك
كيف مد الظل اي ظل التكوين على المكونات ولو شاء لجعله
ساكنا ولم يمده على ان الحق سبحانه لو لم يشاء ايجاد العالم
لم يظهر ولكان له ان لا يشاء فلا يظهر قلت قولهم ان لم
يشاء لم يقع صحيح وقد وقع في الحديث ما لم يشاء لم
يكن ولكن صدق الشرطية كما سبق لا يقتضي صدق المقدم
وامكانه فثبت انه قاعدة الايجاب فضلا عن الاختيار
الجازم المذكور فقولهم في الايجاد الكلي للعالم كان له ان لا
يشاء فلا يظهر اما لنفي الايجاب المتوهم للعقول الضعيفة
واما لانه سبحانه باعتبار ذاته الاحدية غني عن العالمين فالصوفية
متفقون مع الحكماء في امتناع صدق مقدم الشرطية الثانية
مخالفون معهم في اثبات ارادة زائدة على العلم باطلا
لا كما زعم انه يستحيل انفكاك العلم عن الذات بنفي
القول في ان اثر القديم هل يستند الى المختار ام لا

ثم اعلم ان المتكلمين والحكماء ايضا اتفقوا على ان القديم لا يستند الى الفاعل
المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد مقارن لعدم ما
قصد ايجاده ضرورة فالمتكلمون اثبتوا اختيار الفاعل و
ذهبوا الى نفي الاثر القديم والحكماء اثبتوا وجود الاثر القديم
وذهبوا الى نفي الاختيار واما الصوفية فهم جوزوا استناد
الاثر القديم الى الفاعل المختار وجمعوا بين اثبات الاختيار
والقول بوجود الاثر القديم فانهم قالوا ان اهل الكشف
الصحيح ان الشيء اذا اقتضى امرا لذاته اي لا بشرط شيء
زائد عليه وهو المسمى غيرا وان اقتضى على شرط او شروط
هي غير الذات كالنسب والاضافات فلا يزال على
ذلك الامر ويدوم له ما دامت ذاته كالعقل الاعلى فانه
اول مخلوق حيث لا واسطة بينه وبين خالقه يدوم بدوامه
وكانهم تمسكوا في ذلك الى ما ذكره الآمدي من ان سبق الاختيار
قصدا الى وجود المعين كسبق الايجاد ايجابا لكن سبق
الايجاد الايجابي سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله

مها بان يكون الايجاد القصدي مع وجود المقصود زمانا و
القصد متقدما عليه بالذات وح جاز ان يكون بعض الموجودات
راجيا في الازل بالواجب لذاته مع كونه مخلوقا ويكونان
معا في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتأخر بالذات
كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت
معها في الزمان فان قيل انا اذا راجعنا وجداننا و
لاحظنا معنى القصد كما ينبغي نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد
الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون
اثر المختار حادثا قطعا قلنا تقدم القصد على الايجاد كتقدم
الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات مجوز مقارنتهما
في الوجود زمانا لان الممتنع هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود
قبل وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود
يكون معه واذا لم يكن كافيا يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا
فان قيل نحن اذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى
القصد جزمنا بان القصد الى تحصيل الشيء والتأثير فيه لا يعقل

الا حال عدم حصوله كما ان الحاجة لا تعقل الا حال حصوله
وان كان ... بقاء علته بالذات وهذا المعنى ضروري لا يحوج
الا الى تصور معنى القصد والارادة كما يمنع قلنا المراد
ان وجدانه انا ندرك مقصده وارادته الحادثة الناقصة
لا الارادة الكاملة الازلية ولا شك انهما يختلفان حكما
فالاولى ليست كافية في تحصيل المراد ولهذا يتخلف المراد
عنها كثيرا والثانية كافية فلا يمكن تخلفه عنها فاين احدهما
من الاخرى اعلم ان الصفات الكمالية كالعلم والارادة
والقدرة لها اعتباران احدهما نسبتها الى الحق سبحانه
بملاحظة وحدته الصرفة ومرتبة غناه عن العالمين و
بهذا الاعتبار ازلية ابدية كاملة لا شائبة نقص و
وثانيهما ان نسبة الماهيات الغير المجعولة الى نوره الوجود
نسبة المرايا الى ما ينطبع فيها ومن شأن المتجلي لصفاته الكاملة
ان يظهر بحسب المتجلي عليه لا بحسبه فاذا تجلى نوره او مظاهره
صفاته الكمالية فبحسبه لا بحسب المتجلي سبحانه فيلحقها النقص

والمجاز ح

لنقصان المحل فالعارف اذا ادركها بوجدانه اضاف النقص
الا عدم قابلية المحل واسندها الى سبحانه كاملة مقدسة عن
شائبة النقص وان اسندها اليه ناقصة كان تابعا [illegible]
في مجاليه لا بحسب مراتب وحدته وغير العارف اسندها الى سبحانه ناقصة
ولم يميز بعض المراتب عن بعض او نفاها عنه بالمرة تعالى عما تقول
الظالمون علوا كبيرا القول في كلامه سبحانه
ان الدليل على كونه متكلما اجماع الانبياء عليهم السلام فانه تواتر عنهم انهم كانوا
يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا
وكل ذلك من اقسام الكلام اعلم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما
ان كلامه صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم وثانيهما ان الكلام
مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو
حادث فالكلام حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع
فرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة
منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان
اخريان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على

التفصيل المذكور بان الحق سبحانه هو الذي جعل الاول وجودا في صور الكلمات الثانية تعالى الله كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله سبحانه هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتورية والاختلاف في العبارات دون المسمى والتفصيل في هذا المقام انه اذا اخبر الله سبحانه عن شيء او امر به او نهى عنه الى غير ذلك واداها الانبياء عليهم السلام الى اممهم بعبارات دالة عليه فلا شك ان هناك امورا ثلثة معاني معلومة له وعبارات دالة عليها معلومة ايضا وصفة يتمكن بها من التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات لا بهام التجلي طبعي و لا شك في قدم هذه الصفة بالنسبة الى الله سبحانه وكذا في قدم صورة معلومية تلك المعاني والعبارات بالنسبة الى الله تعالى فان كان كلامه عبارة عن تلك الصفة فلا شك في قدمه وان كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات فلا شك انها

مائة

باعتبار معلومية له سبحانه انه قديم لكن لا يختص هذا القدم بها
بل يعمها وسائر عبارات المخلوقين ومدلولاتها لانها كلها
معلومة لله تعالى ازلا وابدا وان كان عبارة عن امور
هذه الامور الثلثة فليس على اثباته دليل يقوم على ساق
واما ما اثبته المتكلمون من الكلام النفسي فان كان عبارة
عن تلك الصفة فمحفوظ وان كان عبارة عن تلك المعاني
والعبارات المعلومة فلا شك في ان قيامها به سبحانه ليس
الا باعتبار صورة معلوميتها فليس صفة براسها بل هو من جزئيات
العلم واما المعلوم فسواء كان العبارات او مدلولاتها فليس
قائما به سبحانه فان العبارات بوجودها الاصلي من مقولة الاصوات
الغير القارة واما مدلولاتها فبعضها من جنس الذوات
وبعضها من جنس الاعراض الغير القارة فكيف تقوم به سبحانه
ولنذكر في هذا المقام كلام الصوفية ليتضح ما هو الحق ان شاء الله
قال الامام حجة الاسلام الكلام على ضربين احدهما يطلق في حق
الباري والثاني في حق الادمي اما الكلام الذي يليق بالباري

فهو صفة من صفات الربوبية فلا تشابه بين صفات البارى تعالى
وصفات الادميين فان صفات الادميين زائدة على ذواتهم
لكثرة حدتهم وتقوم انيتهم بتلك الصفات وتعين حدودهم
ورسومهم بها وصفة البارى لا تحيد بذاته ولا ترسمه فليست
اذن شيئا زائدا على العلم الذي هو حقيقة هويته تعالى ومن اراد
ان يعد صفات البارى تعدادا فقد اخطأ فالواجب على العاقل ان
يتأمل ويعلم ان صفات البارى لا تتعدد ولا ينفصل بعضها عن بعض
الا بتعدد العبارات وموارد الاشارات واذا اضيف
علمه الى استماع دعوة المضطرين يقال سميع واذا اضيف
علمه الى رؤية ضمير الخلق يقال بصير فاذا افاض من مكنونات
علمه على قلب احد من الناس من الاسرار الالهية ودقائق
جبروت ربوبيته يقال تكلم للناس بعضه الة السمع وبعضه
الة البصر وبعضه الة الكلام فاذن كلام البارى ليس سوى
افاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه كما قال الله تعالى
فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه اي شرفه الله تعالى بقربه وف

بقربه

بتقديسه واطلعه على بساط انسه وشافهه باجل صفاته وكلمه بعد ذاته
كما شاء تكلم وكما اراد تسمع وفي الفتوحات المكية قدس الله سره ما معناها
ان المفهوم من كون القرآن حروفا امران الامر الواحد المسمى قولا و
كلاما ولفظا والامر الآخر يسمى كتابة ورقما وخطا والقرآن
يخط فله حروف الرقم وينطق به فله حروف اللفظ فلماذا يرجع
كونه حروفا منطوقا بها هل للكلام الله الذي هو صفته او هل للمترجم
عنه فاعلم ان الله قد اخبرنا نبيه صلى الله عليه وآله وسلم ان الله سبحانه
يتجلى في القيامة في الصور المختلفة فيعرف وينكر ومن كان حقيقته تقبل
التجلي فلا يبعد ان يكون الكلام بالحروف المتلفظ بها المسماة
كلام الله لبعض تلك الصور كما يليق بجلاله وكما نعقل تجليه في صور
كما يليق بجلاله كذلك نعقل التكلم بحرف وصوت كما يليق بجلاله ر
قال رضي بعد كلام طويل فاذا تحققت ما قررناه تبين ان
كلام الله هو هذا المتلو المسموع المتلفظ به المسمى قرآنا وتوراة وزبورا
والانجيلا وقال الشيخ صدر الدين القونوي قدس الله سره
في تفسير الفاتحة كان من جملة ما من الله تعالى به على عبده اراده

الله محمد وعلى اله

حيا

تنبيه ان اطلعه على بعض اسرار كتابه الكريم الى ولى عليه كل عليم
جسيم واراه انه كلام ظهر عن مقارعة غيبية واقعة في صقع
القدرة والارادة متصفا بحكم ما احاط به العلم في المرتبة
الجامعة بين الغيب والشهادة لكن على نحو ما اقتضاه
الموطن والمقام وعينته حكم المخاطب وحالته و
وقته بالتبعية والاستلزام فالذي يظهر من كلام مولانا الاكرم
ان الكلام الذي هو صفته سبحانه ليس سوى الارادة ثم
واضافة لمكنونات علمه على من يريد اكرامه وان الكتب
المنزلة المنطوية من حروف وكلمات كما لقران واما
انف كلامه لكنها من بعض صور تلك الافادة والاضافة
ظهرت بتوسط العلم والارادة والقدرة في البرزخ
الجامع بين الغيب والشهادة يعني عالم المثال
من بعض مجاليه الصورية المثالية كما يليق به سبحانه فالكلام
المذكور ان في صدر البحث ليس بمتعارضين في الحقيقة
فالمراد بالكلام في العيس الاول الصفة الق هم بذاته
الغد سمه حه

سخاه

سبحانه وتعالى وفى الثانى ما ظهر فى
البرزخ من بعض المجالى الالهية والاختلاف
الواقع بين فرق المسلمين بعدم الذوق الكلامى
والله سبحانه اعلم قال بعضهم فى قوله تعالى
واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى
الارض خليفة اعلم ان هذه المقاولة
تختلف باختلاف العوالم التى تم تقع
التقاول فيها فان كان واقعا فى عالم
المثال فهو شبيهة بالمكالمة الحسية وذلك
ان يتجلى لهم الحق تجليا مثاليا كتجليه لاهل الآخرة
بصور المختلفة كما نطق حديث التحول وان
كان واقعا فى عالم الارواح من حيث تجردها
فهو كالكلام النفسى فيكون قول الله لهم القاء
فى قلوبهم المعنى المراد ومن هذا يتنبه الفطن
الى كلام الله ومراتبه فانه عين المتكلم فى مرتبة

القول في بيان أن الأدراك

ومعنى قائم بذاته أزلي كالكلام النفسي فانه مركب من الحروف
ومعبر بها فانه عالمي المثال والحسن لجهمها لا ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى ان الافعال العباد الاختيارية واقعة
بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تاثير
فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في
العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك
مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون
فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا
ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته
لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك
منه تاثير ومدخل في وجوده سوى كونه
محلا له وقالت الحكماء هي واقعة على سبيل الوجوب
وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى
في العبد اذا قارنت حصول الشرائط و
ارتفاع الموانع

بلا تخلف لقدرة

الفتاح

نذ حصه ايضاً منه القائلين بوحدة الوجود ان
جود الحق تعالى لما تنزل من مرتبة وحدته واطلاقه الى مراتب الكثرة
المتعددة ما سرى باحدية جميع صفاته واسمائه بحسبها فعلم العباد و
قدرهم وارادتهم كلها صفات الحق سبحانه سرت من مرتبة
طلاقها الى مراتب التقيد بحسب استعدادات العباد واعمالهم
اختيارية واقعة بقدرة الله وحدها لكن بعد سريانها
في مرتبتهم وظهورها فيهم وتعددها بحسب استعداداتهم
ليس لهم قدرة وارادة ومعنى كونها مكسوبة لهم ان
لخصوصيات استعداداتهم مدخلا في تعدد القدرة المتعلقة
بالموثر فيها لا ان لهم تأثيرا فيها الفرق
بعد والكثرة عن الوحدة ذهبت الاشعرية الى جواز استناد
آثار متعددة الى موثر واحد بسيط وكيف لا يجوز ولذلك
هم قائلون بان جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة
بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب
الحكماء منعوا جواز استناد الآثار المتعددة الى المؤثر
الواحد البسيط الا بتعدد الآلات كالنفس الناطقة فيصدر عنها

آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الاعضاء والقوى
الحالة فيها او بتعدد شرط او قابل كالعقل الفعال على
رايهم فان الحوادث في عالم العنصر مستندة اليه بحسب الشرائط
والقوابل المتكثرة واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات
بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته
الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط
والقوابل كالمبداء الاول فلا يجوز ان يستند اليه الا
اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب
تعالى كما هو مذهبهم على ما سياتي انشاء الله تعالى ولا يشتبه
عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا الله تعالى صفات حقيقية لم يكن
هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع الجهات فلا يندرج على رايهم
في هذه القاعدة ولكل من الفريقين دلايل
على ما ذهب اليه وقوادح فيما ذهب اليه من يخالفه والا
ان الحق ما ذهب اليه الحكماء من امتناع صدور الكثرة
عن الواحد الحقيقي ولهذا وافقهم الصوفية المحققون
في ذلك لكن خالفوهم في كون المبداء الاول كذلك فانهم

يثبتون له صفات ونسبا متغايرة عقلا الا انها كما سبق
زون ان يصدر عنه باعتبار كونه مبدأ للعالم كثرة من حيث
صفاته واعتباراته واما من حيث وحدته الذاتية فلا يصدر
الا امر واحد من تلك الصفات والاعتبارات وبواسطته
جه سائر الاعتبارات وبواسطة كثرة الاعتبارات يصدر منه
ة وجودية حقيقة فالصوفية يوافقون الحكماء في امتناع
در الكثرة عن الواحد الحقيقي ويخالفونهم في تجويز صدور
لكثرة الوجودية عن المبدأ الاول ويوافقون المتكلمين
جوير صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الاول ويخالفونهم
وير صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي لما كان المتكلمون
زون استناد الآثار الكثيرة الى الواحد الحقيقي لا حاجة لهم
ن تدقيق النظر في صدور الكثرة عنه بخلاف الحكماء والصوفية
لحكماء يجوزون ان يصدر عن الواحد اشياء كثيرة باعتبار آ
ثلثة كما ان الواحد له النصفية باعتبار الاثنين معه
الثلثية باعتبار الثلثة معه وعدم الانقسام باعتبار وحدته
غير ذلك لما كان المبدأ الاول عندهم واحدا من كل جهة

صدور

كان معرفة الوجه في صدور الكرة منه محتاجا الى اللطف

فنقول ده فنفرض الوجه مسكن منه وحوله ان نفرد

الحد على ان كد فلك آ والضلع در عشر ب ر د ا

هو ضمير الى منه فلا بتوسط ب يكون ا

ليكن ج و ال ح د ا اثنه وليكن كد و د ه

انه نظير الى لننه ثم يكون اد مع ج آ اثر

ولد ب مع ج اثر وليكن ز ولكم مع ك

وليكن ج ولد ب مع ك ا ثر وليكن ط ول

ج ا ثر وليكن ح ولب مع ك ا ثر وليكن ك

اثر وليكن ل ولد و ح د ا اثر وليكن ح و

اثر وليكن حه د من اج اثر وليكن س ره

اثر وليكن ع د من اب ج اثر وليكن ب

هم منه كل ولي آ هو منه الى منه ت من آ ا

الم الى منه ج من ز ب و ى من ب هو منه

من اج ٢ ز من ١ ب ح ٣ د من ا ى

م ى ب ى ه ح من ب ح ٦ ك من ر ع ا

الشكل

من جـ ٨ م من ک ٩ ه من ح ک ١٠ من حر ا ح

١١ ع من سـ ح ک ١٢ ف من ا سـ ح ی وهي اثنا عشر

وهي من جهة مرتبة التربيع وان اعتبرنا كل ما فيه

المطالع عاكسا للمطالع اربع بالمطالع

والسـ والجميع ... المطالع اربع

والی جملتها على هذا القياس فيما سـ

كما ان اعتبرنا ... اكثر من ذلك ...

... الربح ... مالت ... ما ...

... كما اعتبرنا ... لا يمكن ان يكون

باعتبارنا ... فان ... جميعه

... [illegible] ... متعاليه

بعضها ببعض فاقول ويمكن من العقل ...

صدور عن مبدأ الفاعل اربع اعتبارات

احدها وجوده وهو له من ... والثاني ...

وهو له من ذاته والثالث علمه بالاول وهو له

بالنظر ... والرابع علمه بذاته وهو له

الحكيم

ان نفسه يصدر عنه بجهة كل اعتبار صورة فلك
ومادته وعقل ونفس واما ان لو كان ذلك بطريق
اما المشاؤن على كيفية صدور آثار الكثرة
بسبب كل اعتبار ذا الكثرة مع القول بان الواحد
لا يصدر عنه باعتبار واحد الا الواحد ولم يعد
انهم لا يقولون على كيفية صدور سائر الموجودات
الكثيرة ولم يعد سوى العشر كل فلك التسعة الكلية
وان اثبتوا عقول عشرة لا انه لا يمكن ان يكون اقل
منها نظرا الى كل فلك التسعة الكلية واما اكثر
فعدد كثير لان كل فلك كثير وجوه تحققا تحديد
وجب ان يكون لكل فلك عقل ونفس لم يتعرضوا
للكواكب السيارة والثابتة فيجوز ان يصدر
من حيث كل فلك جهة جسمية حتى اجرام
بعضها بتوسط بعض باعتبارات بعض
وجهة كل اعتبار البسيط بعد صدور الشمس
من اتمام اعتبار الاضافة الى مبدأ كل

الرحمن

فنكون بسببها معلولا له ولا تحكم بالاعيان الثابتة موجودة خارجية عينية لم تكن لها علية بل العلة الواجد بل لسبب احكامها امور عقلية وجودية للكثرة واما الصوفية المحققون فقد ذهبوا الى ان الكثرة بالاعيان الثابتة التي هي المنشأ لبعضها على بعض المسمى بالحب باعتبار العلم وهو الصادر الاول ومنشأ منه الاعيان الاخر تصدر بتوسط الاعيان الاخر عند مرتبة العلم وهي الوجود ثم اقتضى التقسيم الى قسمين بحكم الاعيان الاول من حيث العلم وهو كونه في مرتبة ممكن مخلوقا فانها معقول بالنظر اليه بلا توقف على الوجود من حيث واتصافه على شرط غير الحق سبحانه وهذا القسم كلا اول الوجود من مرتبة وجود ويختص بهذا الاسم الله الكامل من مرتبة في بعض الوجود

العقل

يتميز من حيث انه واحد محض مجرد عن كل حيثيات
تتعلق بانواع نحو العنصرية والقسر الاخر
مع انه ممكن في ذاته وجوده متوقف على امر وجودي
غير محض الوجود الحق سبحانه وتعالى وهذا الكل
الموجود اما واحد كالقلم من اللوح واما كثير
كما في سائر الموجودات وظهر من هذا التقرير
ان العقل والكل على مذهب الحكماء موجود
ممتاز لا موجود في مرتبته وهو العقل الكل
وعلى مذهب الصوفية نسبة عقلية اعتبارية
سائر الاعتبارات الى العقل الكل فانهم يثبتون
في مرتبته موجودات اخر كما سيجي قال الشيخ صدر الدين
القونوي ان ذلك الواحد الهباء وكذلك عنه بانه
الواحد العام المفاض على اعيان الممكنات
يعني كل اعيان الثابتة لها وهو الوجود مشترك بين
القلم الاعلى الذي هو موجود عند الحكماء المسمى
بالعقل الاول وبين سائر الموجودات لكن ذلك
الصادر الواحد هو العقل الاول كما
اهل النظر من الفلاسفة ثم قال
وهذا الوجود العام ليس مغايرا في الحقيقة للوجود

بالتفرقة الحق الباطن المجرد عن الاعيان ومظاهره
الا بحسب اعتبار كالظهور والتعين ولتعدد
اى حصل بالاقتران بقيود حكم الاشتراك
ولا يخفى على الفطن انه اذا لم يكن الوجود العام
مغايرا للوجود الحق فى الحقيقة لم يكن الصادر
منه الوجود العام الا باعتبار حقيقته بل باعتبار
نسبة العموم والانبساط فالصادر الاول عندهم
فى الحقيقة هو نسبة العموم والانبساط فانه
لو لم ينبسط اولا ولم يتصور بصور الاعيان
الثابتة فى العلم لم يتحقق قابل اصلا ولعدم تحقق
القوابل لو لم ينبسط عليها بالايجاد فى الاعيان
لم يوجد موجود عينا اصلا وهذه النسبة
الانبساطية تحقيقة للنسب الاشمائية للذات
الالهية وتحقق الكونية فى مرتبة العلم الالهى
فهى سابقة على سائر الاعتبارات لاحتياجها الى
اعتبار آخر بل الاعتبارات كلها مترتبة عليها
ثم وانبساط الوجود بالظهور بصور الاعيان
ليس بجرى بناء على اصل امتناع صدور الكثرة
من الواحد الحقيقى يجب ان يظهر بصورة قابل
القوابل وينتشر منها الظهور بصور سائر القوابل
منتشيا بعضها من بعض وانما انبساطه على القوابل

[illegible]

العزيز

لا تمايز في التعين فلا يلزم ان يكون عالم الاكوان بالغيب
فيمكن ان يكون الصادر الاول بالوجود العلمي الغيبي
من واحد كما ذهب اليه الصوفية الموحدة والله
اعلم بحقيقة الحال والحمد لله اولا واخرا والصلاة على
رسوله ولا سيما تمت الرسالة النقشبندية
الدرة الفاخرة يوم الخميس التاريخ
لشهر شوال المكرم سنة ١١٣٧

قنبل و بزی که هر دو از روات عبدالله بن کثیر مکی اند اما قنبل
ابو عمر محمد بن عبد الرحمن مکی مخزومی است در سال ثمانین و مائتین در مکه
وفات یافته و اما بزی ابو الحسن احمد بن المؤذن المکی است
بزه نام پدر پنجم او بعضی این نسبت بدوست و او در مکه سنه اربعین
و مائتین وفات یافته روایت هر یک از این دو بواسطه است
اما طریق قنبل اینست اخذ عن احمد بن محمد بن عون القواس والقواس اخذ
عن وهب بن واضح و هو اخذ عن اسمعیل بن عبد الله القسط و هو اخذ عن شبل بن
عباد و معروف و هما اخذا عن ابن کثیر و طریق بزی از عکرمه بن سلیمان
و او از شبل بن عباد و اسمعیل بن عبد الله و هما عن ابن کثیر ا

اصل ما لم يمنع الحجة القطعية

الحمد لله صلى الله عليه وسلم

الحل وكذا بالنية لتقرية

وكرمه ولطفه سنة

فرائض الوضوء ... الرسل القاهر

ولاء في الصلوة الجهر البسملة الحرية

الثابتة بالظاهر المنصوص لا الكراهة

ما لم يتواتر لا عتبار الا بقيس

المتواتر والشك يحمل الجار

المتقف لعرس العصر

فاما ما انكر المتعصبون على الشيخ العربي قدس
... المنكر ان الشيخ يقول بجواز المكث للجنب في المسجد
ان صح ذلك عن الشيخ فهو موافق فيه لمولانا عبد الله
بن عباس رضي الله عنه والامام احمد بن حنبل وهو مذهب الامام
المزني وجماعة من التابعين والفقهاء ومن ذلك دعوى
المنكر ان الشيخ يقول الولي افضل من الرسول والجواب
ان الشيخ لم يقل ذلك وانما اختلف الناس في نبوة
... والولاية ايهما افضل والذي اقول ان
الولاية افضل لشرف المتعلق اذ متعلقها الله
... آخر بخلاف الرسالة فانها تتعلق بالخلق
... تنقضي بانقضاء التكليف انتهى وقد وافقه على ذلك
الشيخ عز الدين عبد السلام فالكلام في رسالة
... نبي جمع ولاية لا في رسالته او نبوته جمع ولاية
... فافهم من اليواقيت والجواهر للشيخ عبد الوهاب الشعراني

وقد نقل الجلال السيوطي رح في كتاب [illegible]

ما صورته ومما انعم الله تعالى به علي ان اقام لي

يفضي ويمزق عرضي ليكون لي اسوة بالانبيا

والاوليا قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم

اشد الناس بلاء الانبياء ثم العلماء ثم الصالحون

رواه الحاكم في مستدركه واوحى الله تعالى الى عيسى

نبينا وعليه الصلوة والسلام لا تفقدني حرمة الا ما

وروى البيهقي ان كعب الاحبار قال لابي مسلم

الخولاني كيف تجد قومك لك قال مكرمين مطيعين

ما صدقت التورية حيث وايم الله ما كان رجل حكيم

قط في قوم الا بغوا عليه وحسدوه التوراة

واشد الناس عداوة للانبياء علماء الوقت

في كل زمان اهل الجدال بلا ادب منهم ظنا منهم انهم

ولما علموا ذلك عدلوا الى الانبيا الا كما عدل [illegible]

من اهل الكتب [illegible] الى [illegible]

او حدث عندهم وجهال [illegible] في [illegible]

فيما جرى بينهم قال تعالى [illegible]

[illegible] ما رواه في [illegible] ليأنس المسا

عليهم ولا تقولوا ان ذلك [illegible]

دان الرعود دليل صدق على المعنى المغيب في الفؤاد وظل العاقول
ز والمغازي تدق عن كد عادة ولولا المغر كان القول كفرا

بيانه لمشربهم ورميهم لهم بالكفر والزندقة جهلاً من المسكين
وادعى كتاب الحق تعالى واقتدوا بذلك بمن من قبلهم قال
الله تعالى كان قادرا على ان ينصرنا ولا اهل الله وغيرهم
الكتابة كآيات المتشابهات وحروف اوائل السور ومع ذلك
ما فعل بالاذى في تلك الكلمات كالهيبة والحروف وعلوها
خصاصة لا تعلمها الا عباد المخلصين الذين وصفهم
فصان الله تعالى بعوسكم سمتهم الحقائق بيان لا يكون
المنكرين للاولياء ان كذبا بالآيات قال وان يكذبك
هو لك المنكرين لاهل الله تعالى في دعوتهم العلم من
وال علي بن ابي طالب كرم الله تعالى وجهه الكريم لو تكلمت
لعشرون في الفاتحة لحملت لكم منها سبعين وقرا
قل ذلك الا من العلم اللدني الذي آتاه الله تعالى من
بين كالطعام او الفكر لم يصل الى ذلك وقد كان الشيخ
ابو يزيد البسطامي يقول لعلماء زمانه اخذتم علمكم ميتا عن ميت
واخذنا علومنا عن الحي الذي لا يموت وكان الشيخ ابو مدين
اذا سمع احدا من اصحابه يقول في حكاية اخبرني
بها فلان عن فلان يقول لا تطعمونا القديد يرفع
ذلك هم اصحابه يعني لا تحدثوا الا بفتوح حكم الجديد

الذي فتح الله على قلوبكم في كلام الله تعالى وكلام رسوله

صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال الوارث للعلم الذي

حي لا يموت وليس له محل في كل عصر الا قلوب الرجال

وسئل الاستاذ علي بن وفا رضي الله تعالى عنه عن ا

على ان بعض المعترضين لم قرن هؤلاء العارفين

معارفهم واسرارهم التي تظهر بالقاصرين من الفقراء

وغيرهم اما كان عندهم من الحكمة ومن النظر والرحمة بهم

ما يمنعهم عن بدونهما فان كان عندهم ذلك فهي لغير

نقص وان لم يكن له حكمة ولا حسن نظر فكفى هم بذلك

نقصا فاجاب بقوله العالي تعالى لهذا الباب كل آن

اطلع شمس الظهور ونشره فاضح بشعاعها مع اضراره

اخفافيش ونحوها من اصحاب الامزجة الضعيفة عليهم

فلا يسعه الا ان يقال نعم هو تعالى عليم حكيم فان قال

صحيح ذلك ولكن عارض ذلك مصالح اخر تربو على

هذه المفاسد قلنا وكذلك الجواب عن مسئلة

فكما ان الحق تعالى لم يترك اظهار انوار شمس الظهور من

لا ابصار من ضعف بصره فلذلك العارفون لا ينبغي

لهم ان يراعوا افهام هؤلاء المحجوبين عن الفهم الموفقين

وقد راى الانكار لم يفنى في الوجود على اهل الله تعالى
كان الناس كلهم اصحاب عقول سليمة لم يفقدوا
ابو هريرة رض حفظت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وعائين فاما احدهما فبثثته واما الاخر فلو بثثته
قطع مني هذا الحلقوم يعني مجرى الطعام وكذلك
فقد قال ابن عباس رض لو اني ذكرت لكم ما اعلم
تفسير قوله تعالى يتنزل الامر بينهن لرجمتموني او قلتم
انى كافر ونقل الامام الغزالي رح في الاحياء وغيره
عن الامام زين العابدين علي بن الحسين رضوان
الله تعالى عليهم انه كان يقول ورب جوهر علم
لو ابوح به لقيل لي انت ممن يعبد الوثنا ولاستحل
رجال مسلمون دمي يرون اقبح ما يأتونه حسنا
قال الغزالي والمراد بهذا العلم الذي يستحل به دمه
العلم اللدني الذي هو علم الاسرار
قال في الباب ٤٣٦ انما كان الناس ينكرون على اهل الله
علومهم لانها جاءت اصحابهم من طريق تعده غريبة
غير مالوفة وهي طريق الكشف واكثر علوم الناس انما
جاءتهم من طريق الفكر فلذلك كانوا ينكرون فلما
جاءهم من غير هذا الطريق وما حل احد لقدر على

جلا مرآة قلبه بالمجاهدة والرياضة حتى يلتذ
بكلام اهل الله ويدخل دائرتهم ولكن لله
في ذلك حكم واسرار [illegible] اليواقيت وقال
وقال في الباب ٢٦٦ اياك ان تجد مسئلة يستند
صاحبها بآية من القرآن فتقول هذه كذب لان
بها كلا استدلال لهذه المسئلة بادي الرأي
في ذلك فان مرتبة كلام الله تعالى ان يقبل جميع
ما فهمه المفسرون من ائمة الهدى لو سعة ولا يوجد
ذلك في غيره واطال في ذلك ثم قال لكن لا يخفى
من شرط من يفسر القرآن ان لا يخرج عما يحتمله
والا فهو ودوان من فسر القرآن برأيه فقد كفر
وقال في مقدمة الفتوحات اياك ان تبادر الى
مسئلة قالها فيلسوف او معتزلي مثلا وتقول
هذا مذهب المعتزلة فان هذا قول من لا تحصيل له
اذ ليس كلما قاله الفيلسوف مثلا يكون باطلا فعسى
ان يكون تلك المسئلة مما عنده من الحق ولا سيما ان وافق
الشارع صلى الله تعالى عليه وآله وسلم صرح بها او
من علماء كرام من الصحابة والتابعين ولا ائمة المجتهدين
وقد

وقد وضع الحكماء من الفلاسفة كتبا كثيرة مشحونة
بالحكم والتبري من الشهوات ومكايد النفوس وما انطوت
عليه من جميع اسرار الضمائر ودل ذلك على علم صحيح
موافق للشرائع فلا تبادر يا اخي الى الرد في
مثل ذلك. اليواقيت والجواهر
وقال الشيخ محيي الدين في كتاب لواقح الانوار القدسية
بعد دخلت الخلوة وعلمت الاطلاع على الحكمة
فرايت الخطا انما دخل على الفلاسفة من التبادل
وذلك لانهم اخذوا العلم من ادريس على نبينا
وعليه الصلوة والسلم فلما رفع الى السماء اختلفوا
في فهم شريعته كما اختلف علماء شريعتنا فاحل هذا
ما حرم هذا وبالعكس انتهى وقال في مقدمة
الفتوحات مما صحح العقائد على حصول الجزم
حتى ان من اخذ ايمانه تقليدا جزما للشارع
كان اعصم واوثق ممن ياخذ ايمانه عن الادلة
وذلك لان تطرق الشبه اذا كان حاذقا فطنا
متبحرا والدخيل في الادلة وايراد الشبهة عليها
فلا يثبت له قدم ولا اساس
وقال الشيخ ابو الحسن الشاذلي لعوال علوم

النظر او حکام احوال ذنب بعلوم لا تحکام ذٰلک
الشیخ محیی الدین یقول ایاک ان تقنع فی باب
معرفة الله تعالی دون الکشف کما علیه طائفة لیس بفضل
والمتکلمین فان المتکلمین یطلبون عند لقوا سکرهم
الحکم طغروا بمطلوبهم کا نصبوا من العذاب
وشاهدوا من الحقائق قرائهم یسکنون الی ما او ضل
عندهم من الاعتقاد المضبوط ویکفرون من خالفهم
وذلک قصور فی المعرفة ولا تسیح لغیرهم الا قرینا
جمیع عقاید الموحدین حتی ذکرہ الی ۲۷۳
والله تعالی اعلم   الیواقیت والجواهر
فان قیل فما وجه کفر من قال ان الله تعالی ثالث ثلثة
مع ان رسول الله صلی الله علیه واله وسلم قال
لابی بکر الصدیق رضی الله عنه وهما فی الغار حین خاف
من المشرکین ما ظنک باثنین الله ثالثهما فالجواب
کما قاله الشیخ محیی الدین فی باب الاسرار ان وجه
کفر من قال ان الله تعالی ثالث ثلثة کونه جعل الحق واحدا
من الثلثة علی کذا بکاهم ولیس وری فی مرتبة واحدة
ولو انه قال ان الله تعالی ثالث اثنین لم یکفر کما فی
الحدیث والمراد بقوله صلی الله تعالی علیه واله وسلم

انی لحدیث الله بالنجمات حافظهما فی الغار للکفار
الله تعالى اعلم وقال الشيخ الصاوي في الباب ١٣١
من الفتوحات انما لم يكفر من قال ان الله تعالى ثالث اثنين
ثالث ثلاثة لانه لم يجعله من جنس الممكنات بخلاف
من قال ان الله تعالى ثاني اثنين او ثالث ثلاثة او رابع
اربعة او خامس خمسة ونحو ذلك فانه يكفر فان
الله تعالى واحد ابدا بحكم كثرة وجماعة ولا يدخل
معهما في الجنس لانه اذا جعلناه رابع ثلاثة فهو
واحد منهم او خامس اربعة فهو واحد منهم
وهكذا بالغا ما بلغ قال وليس عند اهل العلم بالله
اغمض من هذه المسألة لان الكثرة حاكمة في عين الواحد
واحد بحكم المعية ولا وجود لها فيه اذ لا حلول
ولا اتحاد ... وقال في الباب ٣٧٩ من الفتوحات
قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا
خمسة الا هو سادسهم كله اعلم ان الله تعالى مع
خلقه اينما كانوا سواء كان عددهم شفعا او وترا
فيكون تعالى واحدا من شفعهم ولا واحدا من وترهم
صنعته التي ظهرت المثل حد لا يمكن ان
المرتبة العددية التي وقف فيها الخلق ابدا فيه

انتقلوا الى المرتبة التي كان فيها صنعة الحق تعالى ثم ا
من صنعة الحق تعالى الى المرتبة التي يليها قبل انتقالهم
قال وهذا تنزيه عظيم لا يصح للخلق فيه مشاركة
مع الحق تعالى ابدا قال قيل فما اجرأ الخلق على ان
يعبدوا كالهة مع ان تعددها لا وجه له عقلا فكيف
كما قال الشيخ في الباب ٣٤٤ ان الذي اجرأهم
اذ دخل عليهم الكفر والشرك هو وجود التنكير الذي
جاء في لفظ اله من قوله تعالى وما من اله الا اله واحد
فهذا هو الذي اجرأ المشرك على اتخاذ كالهة من
قال والذي يدلك على تعظيم الله لما لم يدخله التنكير
كيف لم يصح للكفار ان يسموا ما اتخذوه باسمه تعالى ا
لان اسمه تعالى واحد معروف غير مجهول عندهم كما
يدلك عليه كلامه في قولهم عن الهتهم التي اتخذ
ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فلم يقولوا
ليقربونا الى اله كبير هو اكبر منها فكان قبول لفظ
التنكير هو السبب في ضلال من اتخذ الهة من دون ا
مع الله ومن هنا انهم انكروا انه اله واحد
كانهم انكروا الله تعالى ولذلك قالوا اجعل الالهة
واحدا او ما قالوا اجعل الالهة الله قال الله تعالى

33

لمين عند المشركين بالجعل قال الشيخ محيي الدين
وقد عصم الله تعالى اسم الله ان يطلق على احد وما عصم
يطلق لفظ الاله قال تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه
لله تعالى في ذلك سر يعلمه العلماء بالله تعالى لا يسطر في
كتاب لان الكتاب يقع في يد اهله وغير اهله
في الباب الثاني والستين من الفتوحات
ان الشرك انما هو من مظالم العباد وقال تعالى وما ظلمونا
ولكن كانوا انفسهم يظلمون فيأتي يوم القيمة من اشركوا
بالله تعالى في كونه الها من كوكب وحيوان ونحو ذلك
يقول يا رب خذ لي مظلمتي من هذا الذي جعلني الها
ووصفني بما لا ينبغي لي فيأخذ الله تعالى له مظلمته من
المشرك ويخلده في النار مع شريكه ان كان حجرا او حيوانا
الا ان كان انسانا فلا يخلد في النار مع عابده
الا ان رضي بالنسبة اليه من كونه الها اما عيسى
بن مريم وعليهما السلام وعلي بن ابي طالب
كرم الله وجهه فلا يدخلون النار مع من عبدهم
لان هؤلاء ممن سبقت لهم من الله الحسنى

اليواقيت والجواهر

فی الفتوحات فی الباب الثالث والستین ان الحق تعالیٰ
غنی عن توحید عباده له فان الواحد بنفسه وحدانیته
ما هو بتوحید موحد وذلک لئلا یکون الحق تعالیٰ الذی
هو المقدس اثر لهذا العمل فتفطنوا ایها الاخوان
لهذه النکتة فانها دقیقة جدا قال الشیخ ولغناه
عن توحید عباده قال شهد الله انه لا اله الا هو
والملائکة واولوا العلم فاخبر تعالیٰ انه هو الموحد نفسه بنفسه
وعباده انما هم شهدا علی شهادته لنفسه علی سبیل
ذکر الاعتراف والاذعان
وقد استفدنا من اشیاء فهم الی العلم من الایمان لا
من الشیخ تعالیٰ لنا ان المراد باولی العلم اهل النبوة
الذی حصل لهم التوحید من طریق العلم الذی عندهم
بعضهم من حصل له ذلک من طریق الخبر بانه تعالیٰ یقول
شهد الملائکة بتوحیدی بالعلم الضروری الذی
من التجلی لقلوبهم وقام لهم مقام البرهان الصحیح
فشهدت لی بعین الملائکة بالتوحید کما شهدت لنفسه
شهدت بذلک الله اولی العلم بالنظر جعلت لهم
قلت ویؤیده ما ورد الشیخ من قوله صلی الله علیه واله وسلم
من مات وهو یعلم ان لا اله الا الله دخل الجنة

فانه صلى الله عليه وآله وسلم لم يقل يوما ولا يقول
ل قال يعلم وافروا العلم وذلك لان الايمان موقوف
وجوه على وجود الخبر لكامر وذلك موقوف على مجيء الرسل
والرسول لانبيائه حتى يعلم الناظر العاقل ان ثم الها
وانه اله فله ثم يقول ذلك يقول الرسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم له قل لا اله الا الله يقول الله تعالى له قل
ذلك ليصح ان يسمى مؤمنا فان الرسول اوجب عليه ان
يقولها ولو كان عالما هو بها في نفسه من غير واسطة
ل الله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله
ى آمنوا بمحمد ولو كنتم مؤمنين بمن جاء بشريعة موسى
عيسى اذ الحكم انما هو لشريعة محمد الآن ولذلك علم
اهل الفترات يوجدون كذلك بالايمان بمحمد صلى الله
عليه وآله وسلم اذا ادركوا من رسالته ولو كانوا
بعد من قبل ذلك بالنور الذي قذفه الله تعالى في قلوبهم
نقس بن ساعدة وسيف ذي يزن واضرابهما
يعلم صلى الله عليه وآله وسلم يقول امر شاءت وهو يعلم
من انواع التوحيد من طريق الخبر او العلم الضروري
انما جعل صاحب هذا التوحيد العلمي سعيدا د

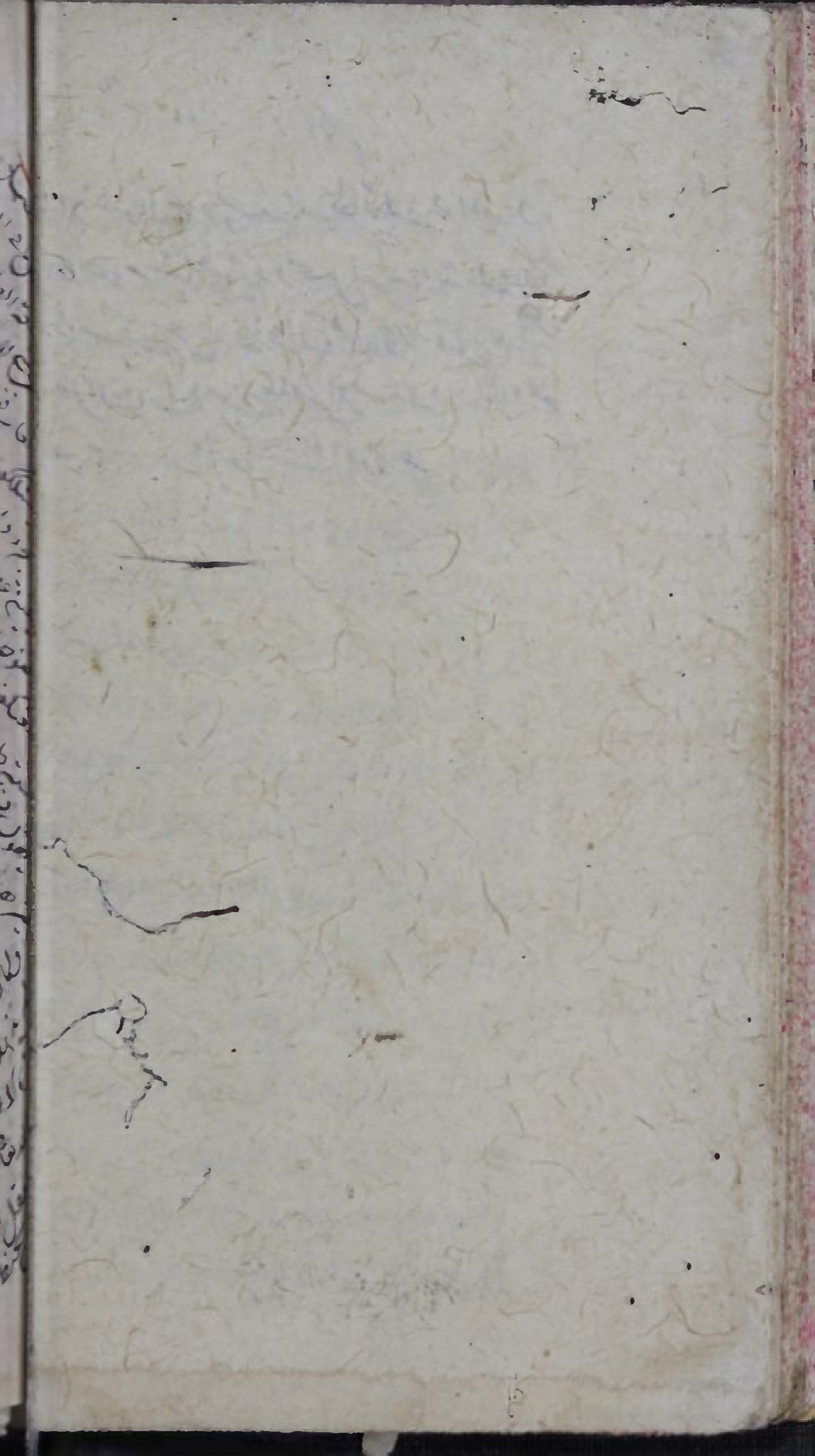
يدخل الجنة وان لم يصدق بالايمان لان الغاية تعلقها
بالعقل خلوا موحد فيها بای طریق كان توحيده
فان قيل فلم لم يقل صلى الله عليه واله وسلم في هذا الحديث
الى من ويعلم ان محمد رسول الله مع انه لابد منه
في طريق سعادة المومن فالجواب كما قاله القيصري
في شرح شعب الايمان انه انما لم یات بها في الحديث
لتضمن الشهادة بالتوحيد الشهادة بالرسالة
حتى من قالها امتثالا للشارع صلى الله عليه واله و
فان القائل لا اله الا الله لا يكون موحدا الا اذا قال
بقول رسول الله صلى الله عليه واله وسلم له قل فاذا
بقوله له قل فهو عين اثبات رسالته فلما تضمنه
الكلمة الخاصة الشهادة بالرسالة لم يقل في الحديث
ويعلم ان محمدا رسول الله على انها قد جاءت
رواية اخرى انتهى ويحتمل ان يكون الحديث
آخر نبيه صلى الله عليه وآله بالكف عن قال لا اله
ووط ورغبه انه ان مات عليها دخل الجنة ثم ا
امرهم بان يحملهم بالايمان بالرسول آخر كلام
خفی عنهم الحديث الذي كان عندهم اوائل البعثة
اذ

35

تمم

...ذ عنوا له كما هو سنة الله تعالى خلقه في العباد
... الاحكام شيئا فشيئا ويحتمل انه صلى الله عليه وآله وسلم
... انما سكت عن لفظة وان محمدا رسول الله لانه جل
... اهل الفترات ومن لم تبلغهم الرسالة والله تعالى اعلم

الفوائد والجواهر



٣٦

[illegible]

العقل بذاته وبصفاته واحاطة اجزائه بالكل في غاية البعد عن الفهم

[illegible]

لا شك عند من شاهد احوال العشق ان العقل معزول عن
تلك الاحوال اذ لا سبيل للعاشق الى ايصال معنى العشق الى
من هو ملابس له الى فهم عاقل لم يلابسه فهو فاقد لكون هويته
الذي ذاقه وهذا شان العقل في جميع الاحوال من الحزن
الفرح والوجل والخجل فالعقل يدرك العدم وليس الى
الاحوال له سبيل نعم يدرك وجودها ويحكم على كل واحد
باحكام كثيرة فاما ماهية العشق وسائر الاحوال فلا يدرك
العقل من حيث المقدار كما يدرك ما يدركه المعقولات

كان كالخجل بعينه
الرجوع والقلق عند ذاك القائم بالفرح نقاهم
الهجاج وبرجه بالعاشق اذ لا يحبس الفرح فيفرح حزن الى
ويحيا حرمه وقال العاشق وحي الرجوع ان ذلك المقصود
ويعطيه حزن وكل المعشوق الى وطنه الاصلي السلطان لتعرفه ان
وانه نفع جميع انفس الى من حضرة الملك ومعدن الكرم عن
فاما اشتد بالمنكر وفصل عليه عشيه الاصل [illegible]
وقد اعرف الكتاب وكان من هو عليه ... بصفات بعض الى
الدخول عليه السلطان منصور الصانع ونحن محصورة كلها
جري بذلك وجه منقبة التي لا يتعلق بها منصور للعقل اذ لا كلها فاما
ودون ذلك كصفة الكرم موقوف على ظهور وجود اصلا فاذا
فان قلت ما يدل على النفس والعظمة والجمال والكبرياء
فاي هذه الالفاظ تعبر عن حقايقها
لا يعقل فان الطبع محجوز نعم انه محض
على النعوت الا بان محال ان اعلام

شك ان اشراق المعدوم بنور الوجود يستدعي نسبة
خصوصية بينه وبين القدرة الازلية ولولا تلك النسبة
لامتنع قبول المعدوم لاشراق نور القدرة ولو بطلت النسبة
بطل القبول والقبول في كل نفس مقتضى النسبة الموجودة في تلك
النفس والنسب تتغاير فاذا القبول الذي في هذا النفس مثلا غير
القبول الذي في ذلك النفس وان تشابهت الانفاس متعدد
القبول وذلك للتشابه بالنفس المغايرة واتحاد ما في معنى
مقتضى القبول فالوجود الذي تراه في هذا النفس للسماء
والارض وسائر الموجودات غير الوجود الذي تراه فيما بعد
الاية فيما قبل وهذا الفصل غامض شديد الغموض صعب
فهمنا قل غير المدرك فان الصبيان يظنون ان نور السراج
يرونه مشتعلا على منهاج واحد هو شيء واحد والعقلاء
يقولون قطعا انه في كل نفس يتجدد له صورة اخرى وهذا
مقتضى نظر العارف في كل موجود سوى الله عز وجل

فهو من المعارف هذا هو اصطلاحي في هذا الكتاب و
الغالب على ارباب القلوب و يطلق لفظ العلم ويراد
المعرفة وهو كثير في القرآن كقوله تعالى وعلمناه من لد
نا علما والعلوم اللدنية لا يتصور عنها التعبير بعبارات لا
لهما اصلا ولذلك لما اراد موسى عليه السلام ان يحصلها من
عليه السلام بطريق التعليم ابى الا ان قال فان اتبعتني
تسألن عن شيء حتى احدث لك منه ذكرا اي حتى ينف
المعرفة في باطنك فتستيقن ما رأيته قبل واما قبل
تلك المعرفة فلا سبيل لك الى ادراك تلك الحقائق الا
التأويل كما قال حيث صمم العزم على فراقه سانبئك
بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا عن زيد بن الحد

[illegible]

و دیگران را اتفاق در مرتبه کمال بحسب قرب بحال
وسط حقیقی باشد و چون انحراف از وسط یا از طرف
افراط است یا از طرف تفریط پس اصول رذیله هشت باشد
سفه و بله بازای حکمت و تهور و جبن بازای شجاعت
شره و خمود اطراف عفت اند و ظلم ضد عفت و
ظلم و انظلام دو طرف عدالت اما لوازم حکمت بحسب مشهور
هفت است اول ذکا دوم سرعت فهم سیوم صفای ذهن
چهارم سهولت تعلم پنجم حسن تعقل ششم تحفظ هفتم تذکر
و اما لوازم شجاعت ده است اول کبر نفس دوم نجدت
سیم علو همت چهارم ثبات پنجم حلم ششم شهامت
هفتم تحمل هشتم تواضع نهم حمیت دهم رقت و اما
لوازم عفت دوازده است اول حیا دوم رفق سیم
حسن هدی چهارم مسالمه پنجم دعه ششم صبر هفتم قناعت
هشتم وقار نهم ورع دهم انتظام یازدهم حریت
دوازدهم سخا و اما لوازم عدالت دوازده است
اول صداقت دوم الفت سیم وفا چهارم شفقت پنجم
صله رحم ششم مکافات هفتم حسن شرکت هشتم حسن قضا
نهم تودد دهم تسلیم یازدهم توکل دوازدهم عبادت
و لوازم فضائل بسیار است. اما فضائل خارجه چون
صحت و طول عمر اگر وسیله فضائل شوند از ابر فضائل
ازین ... بار کوید

از مجموعه مکتوبه جبلان مملوکه شیخ صاحب علی حزین
سلمه الله المبین در سنه ۱۱۷۶ بنارس محمد آباد
حرره ...

۲۰

هو الفتاح

تعریف اخلاق حکمت کمال نفس انسانی ست با کسب ملکات
پسندیده در جانب علم و عمل شجاعت مطاوعت نفس
غضبی ست نفس عقلی را بمقتضای رای صحیح عفت
مطاوعه نفس عقلی را نفس شهوی ست بمقتضای رای صحیح
عدالت کمال عقل عملی ست دانستن استنباط آرای کلیه
در فضائل و رذائل اعمال بر وجهی که فی الواقع مطابق
برهان باشد ذکا ملکه سرعت حرکت فکر است در استخراج
نتایج از مقدمات سرعت فهم ملکه انتقال از ملزوم بلوازم
بی مکث زیاد صفای ذهن ملکه استخراج مطلوب بی ضجرت
سهولت تعلم ملکه توجه کلی بمطلوب است که ممانعت
خواطر متفرقه با آن نگشتن تواند نمود حسن تعقل نسبت
دانستن آن از هر مطلب حد لائق باشد و نگاهداشت او
اهمال امری واجب و استعمال آن ننماید تحفظ ضبط
نمودن صور معقوله یا محسوسه است تذکر ملکه استحضار
محفوظات ست در هر وقت که خواهد. کلفتی کبر نفس عدم
مدح و ذم و غنی و فقر نسبت باو یکسان و بلوغ نفس
بثبات چنانچه تا جزع بحضور بلاها ندهد علو همت النفس
در طلب کمال لفتح منافع و مصالح این جهانی ملحوظ نباشد
ثبات قوت مقاومت با آلام و شداید شدن تا زیاده
تاثیر نکند حلم آنست که زود خشمگین نگردد شهامت حرص
بر اقتنای امور عظام جهت ذکر جمیل و اجر جزیل تحصیل

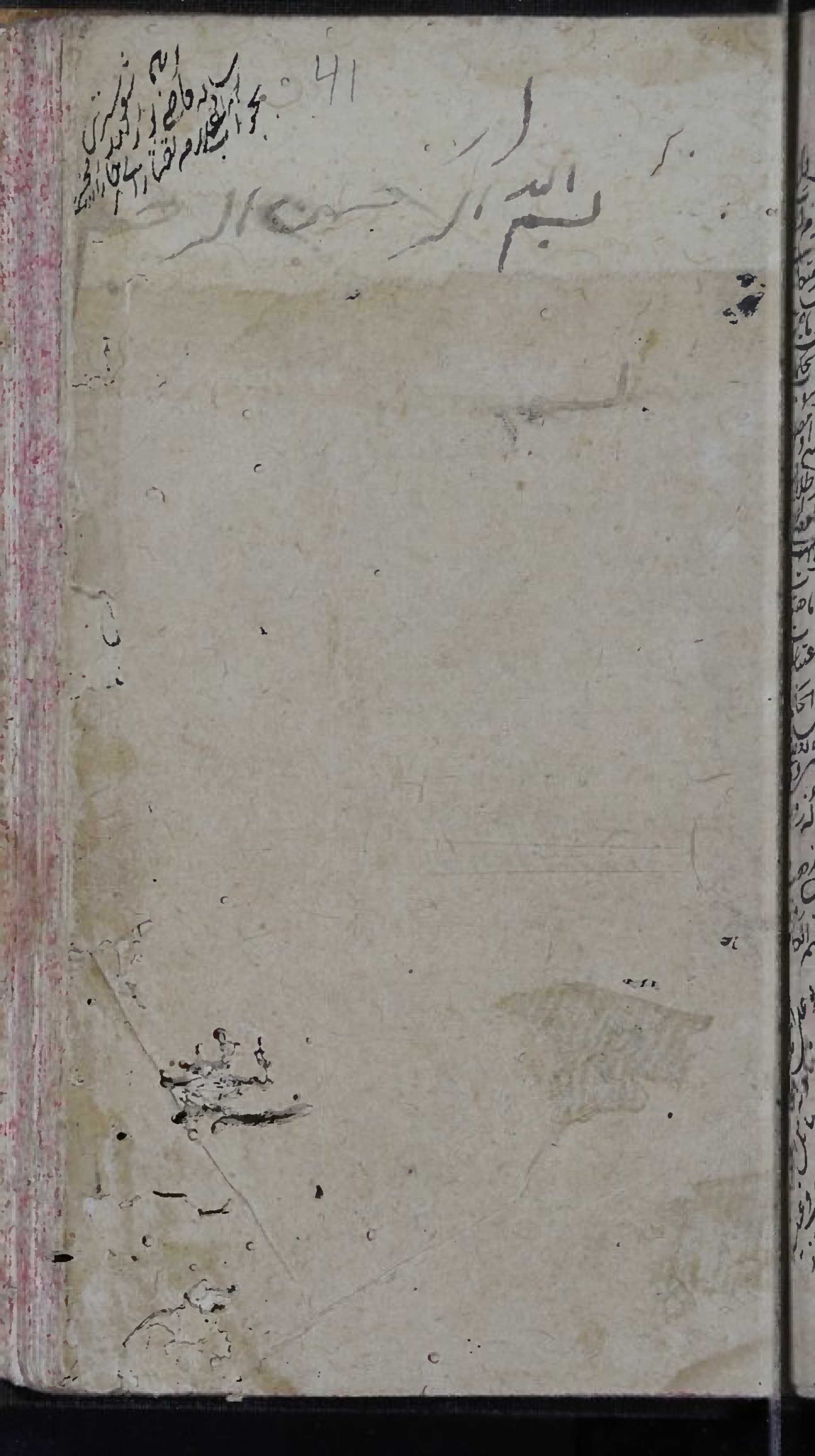
تجمل ملکه استعمال آلات بدنی در اکتساب فضایل انواع صنع
نست که خود را مزیتی بر فروتر از خود داند حمیت
بود در حفظ شرع و ملت تهاون جایز ندارد رقت
ملکه تاثیر از مشاهده تالم ابنای جنس است بی اضطراب
نما باز داشتن نفس است از ارتکاب قبیح رفق انقیاد
نفس است امور را که حادث شود از راه تبرع
حسن هدی کمال رغبت نفس است باستکمال مسالمه
نفست که در وقت تصادم آراء مختلفه و هواهای متفرقه
اضطراب نکند دعت سکون نفس است هنگام حرکت شهوت
صبر مقاومت نفس است با هوا قناعت استخفاف
نفس است بمآکل و مشارب و غیرها نه از روی حرص
شح مال وقار آرام نفس است و دوری از شتاب
ورع ملازمه نفس است بر اعمال نیکو انتظام آنست که
نفس را تقدیر امور بر وجه لیاقت و حسب مصلحت ملکه شود
حریت اکتساب مال است از مکاسب لایقه و صرف آن در مصارف
لو سخا میل طبیعت است ببذل مال مستحق اصناف
بع است از دوستی صادق بر وجهی که هر چه بر
خود پسندند بر دوست نه پسندند و هر چه در حق خود
خواهند در حق او خواهند الفت اتفاق آراء
الفه است در معاونت یکدیگر وفا آنست که از طریق
مساوات تجاوز جایز ندارد شفقت تأثر و انفعال است

از ناملائمی اگر بکسی واقع شود و قصد همت بر ازاله آن
صله رحم آنست که خویشان خود را در رفاهیت
خود شریک گرداند مکافات آنست که هر نفعی که از کسی
رسد بمثل آن یا زیاده بر آن مقابله کند و اگر ضرری
از کسی باو رسد بکمتر از آن مجازات کند حسن شرکت آنکه
در معامله بر وجهی کند که موجب انحراف خاطر شرکا
نگردد بحسب امکان حسن قضا آنست که حقوق مردم بی
توقف طلب و منت ادا کند تودد طلب مودت اکفا و افاضل ست بچیزی که موجب
محبت شود چون طیب کلام و اکرام تسلیم آنست
که باحکام الهی و نوامیس شرعی رضا دهد توکل آنست
که در اموری که بقدرت بشری منسوب نیست خیال فضول
طرح کند عبادت تعظیم و تمجید معبود حقیقی است سفه
استعمال قوه فکریه است در آنچه واجب نیست یا زیاده
بر قدر واجب و آنرا گربزی نامند بله تعطیل قوه فکریه
بارادت و ترک استعمال آن در واجب یا کمتر از حد
تهور اقدام است بر مهالک که عقل آنرا جمیل نداند
شره میل بشهوت است زیاده از مقدار مستحسن خمود
نفس است از حرکت در طلب لذات ضروری از روی
اختیار نه از روی خلقت ظلم تصرف در حقوق و اموال مردم
انظلام تمکین ظالم است از ظلم و انقیاد او در آنچه
بطریق ذل کند و همچنین بدانکه عدالت جامع جمیع کمالات است

العدل

ظلم را مقابل او نهند جامع جمیع نقائص است زیرا که
جور میل و انحراف است بریاضات قوای ظاهری
حصول آن قلة طعام وقلة منام وقلة کلام وقلة
مجالسة است با عوام نفس را مستعد ریاضات باطنی
که نفی خواطر وجمیع اندیشه است باید ساخت
اگر شوق او را باور شود یا از راه کسب علوم حقه
قائمة حجج و براهین تامة یا از راه ذکر و فکر بمرتبه
کشف علمی رسید و اگر استغراق شوقش بحد عشق
رسید از این حجاب نیز گذشته حقایق اشیا کماهی مشاهده
باید و بعد ذلک در جایی عرفها الواصلون

مذاهب مشهوره در وجود حق تعالی سه است اول
آنکه هستی او مغائر ذات اوست و از لوازم ذات
او بوجهی وجهی از وجوه و این مذهب جمعی از متکلمین است
دوم آنکه هستی او عین حقیقت و ماهیت اوست و ماهیت
او وجودیست خاص قائم بذات و این مذهب منسوب
بجمعی از خواص متکلمین است سوم آنکه هستی او
وجود است یعنی هستی بی شائبه تصرف و از اطلاق
و تقیید و غیر آن و برین تقدیر مطلق وجود
واحد باشد قائم بذات خود و سائر حقائق و ماهیات
مرایا و مظاهر وجود هستی با وجود و اعتبار
آن و این مذهب صاحب فتوحات مکیه و فصوص الحکم
و شارحان آن کتاب و عبد الرزاق کاشی
و دیگر از صوفیه است و علامه دوانی در رساله زورا
و اثبات واجب جدید جهد تمام در نصرت این مذهب
نموده عن شکر السموات للشیخ ابی القاسم الد


41
بسم الله الرحمن الرحیم

بسم الله الرحمن الرحيم واعوذ به من الباطل الذميم

شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولو العلم قائما بالقسط لا اله الا هو

العزيز الحكيم ان الدين عند الله الاسلام وما اختلف الذين

اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بايات

الله فان الله سريع الحساب هذا افضل خطاب او نباه و

انزل ونسفره جار الله رداً على فارس ميدان المعانی

الفاضل التفتازانی فانه قد اطال حاشيته لسان ارائه

بما لا يؤدی الی طائل من المقال وعدل بتشنيع امام اهل

عن حد الانصاف والاعتدال ولم يقتصر علی ذلک بمجرد الاتکاء

والايماء بل قد طوی الکشح عن الحياء ونهی النفس عن الهوی

فيه تارة الی قلة البضاعة والذکاء واخری الی کثرة الوداد

الجفاء وسيعلم الذين ظلموا ای منقلب ينقلبون وارباب

ذکی وسيم فطرته بالسلامة وجبلته جبلته علی الاستقامة

في نظر ان يکون غرضه اتباع الحق واعانة الصدق لا العصبية

واللداد والاستبداد ثم ينصف الی الاعراض الفاسد

من الاعراض الکاسدة الدنيوية فالی الی الله الرجعی و

ان يخشی وقد قال المعلم الاول سقراط حبيبا و حبيبا

تحق الحق بالاتباع والله يحق الحق بكلماته ويبطل الباطل فيقبل ايمانه
المستعان وعليه التكلان قال جار الله عند تفسيره لانه
ربه التي افتتحنا بها هذه الرسالة فان قلت ما المراد باولي العلم
الذين عظمهم هذا التعظيم حيث جمعهم معه ومع الملائكة في الشهادة على
وحدانيته وعدله قلت هم الذين يثبتون وحدانيته بالحجج الساطعة
والبراهين القاطعة وهم علماء العدل والتوحيد وقرئ انه بالفتح
ان الدين بالكسر على ان الفعل واقع على انه بمعنى شهد الله على انه
او بانه وقوله ان الدين عند الاسلام جملة مستانفة موكدة للجملة
الاولى فان قلت ما فائدة هذا التوكيد قلت فائدتها ان قوله لا اله
الا هو توحيد وقوله قائما بالقسط تعديل فاذا اردفه قوله ان الدين
عند الله الاسلام فقد اذن ان الاسلام هو العدل والتوحيد
وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين وفيه
ان من ذهب الى التشبيه او ما يؤدي اليه كاجازة الرؤية او ذهب
الى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام
وهذا بين جلي كما ترى وقرئا مفتوحين على ان الثاني بدل من
الاول كانه قيل شهد الله ان الدين عند الله الاسلام والبدل
هو المبدل منه في المعنى فكان بيانا صريحا لان دين الله هو العدل
والتوحيد وقرئ الاول بالكسر والثاني بالفتح على ان الفعل
واقع عليه وما بينهما اعتراض موكد وهذا ايضا شاهد على

ان دين الاسلام هو العدل والتوحيد فرد في القرآن كلام

متعاضدة على ذلك انتهى كلامه قوله وهم علماء العدل والتو

قال المولى الفاضل التفتازاني ان اراد المعروفين بذلك الم

عينه على ما فسره شيخنا ومنهم جميع علماء الاسلام سيما اهل السنة علما

العدل والتوحيد بل كثير من العوام العارفين بذلك ولا اجابة وان ا

علماء المعتزلة على ما سموا به انفسهم فاطلق الكفر لان اول العلم

بذلك هم الانبياء والاولياء والعلماء وكل من تعرف وتعرفه

بالدليل من الائمة السالفة فكيف تصح الحمل على جماعة المعتزلة انتهى

واقول لنا من جار الله ان يقول انه اراد المعترفين كما هو حقيقة

العدل والتوحيد المتحققين عليه بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة

ردا على المشبهة ومن تشبه بهم من المتسمين باهل السنة وانهم

بانهم والعوام المقلدين لهم ليسوا معترفين بما هو حقيقة العدل

والتوحيد وانهم لا تصل ايديهم فيما وصلوه الى الحجج الساطعة والبراهين

القاطعة كما سنفصح ذلك عن قريب

~~ان کان علی وجه عصام بعضهم بنفی ان الکل العالم~~ **قوله**

فیه ان من ذهب **قال** التفتازانی ای فی قوله ان الدین عند الله
الاسلام بالمعنی الذی ذکره دلالة علی ان من ذهب الی التشبیه کالمجسمة
علی العرش وآل بعضهم الی التشبیه کالقائلین بجواز رؤیته
ان ذلک یفضی الی کونه جسما او عرضا فی جهة وجهة اذ المرئی لا یکون
الا کذلک او ذهب الی الجبر ای الجاء علی الافعال بالکره کالقائلین
بانه یامر عباده وینهی ویثیب ویعاقب مع ان افعالهم بمحض
قدرته ومشیته من غیر ما بین لهم فیها وهذا ظلم محض لیس علی دین
الاسلام یکون التشبیه وما یؤدی الیه مخلا بالتوحید والجبر مخلا بالعدل.
اما الثانی فظ واما الاول فلان ما یکون فی جهة وجهة لا یصلح الا لها
لما تقرر فی موضعه والتوحید هو نفی الاعتراف بالله مع نفی
الٰه سواه وقیل لانه یکون مرکبا فان کان شیء من اجزائه ممکنا کان
الواجب ممکنا وان لم یکن کان الواجب متعددا والجواب انا لا نسلم
ان جواز الرؤیة مطلقا یقتضی المقابلة والجهة وانما ذلک فی الشاهد
ولا نسلم ان تعریف المالک علی الاطلاق یکون جورا وظلما وانما ذلک
فی العباد **واقول** تمام جار الله ان یقول ان جوابه عن دلیل امتناع
الرؤیة بما ذکر مما یضحک منه الثکلان ویلهی به الصبیان وذلک لان
المعتزلة والامامیة بنوا دلیلهم المذکور علی دعوی الضرورة فی استلزام
الرؤیة للمقابلة والجهة فان حاصل السند لا نسلم علی ما صرح به الشیخ ابن

عشر ان لک ربنة جاء النشر والعقاب الید یسوده کلما قطعه فان
الکل ربنة نعصمم الله ان الله تعالی استقر علی العرش جمع
استقلا ربنة وجمعهم خو ربنة الرحمن علی العرش
استوی الی

وهذا ابن جلی ... ان الکتاب لکن الامر
لا یهدی ... اعلم

المطهر الحلي في كتاب نهاية المرام وغيره لان في السلك الثالث بهذا النقض
ليس بمقابل مطلق وكل مرئي مقابل حقيقة او حكما بالضرورة فالله تعالى
ليس بمرئي اما الصغرى فلان المقابلة مستلزمة للجهة والجهة والمكان
باتفاق المتكلمين انهما من المحدثات ورؤيتها واما الكبرى فلان فيه
بل تعيين مراد وبلا ثبات المستغنية عن البينة الضابة ومع ذلك توضيح
بان بداهة العقل تبده بان الشي ما لم يكن مقابلا لنا كالحائط
التي وراء ظهورنا مع عظمها لا يمكن ان نرى بعين الرائين فلا
بها لا بد ان يكون مقابلا اما حقيقة كجسم مواجها وحكما كصورنا المرئية
بالمراة فانا اذا نظرنا الى صقيل كالمراة نرى صورنا ونتوهم انها مرتسمة
غائرة فيه كما فصل في موضعه وبالجملة من انصف من نفسه ولم يتبع
وجدانه علم ان الرؤية بدون المقابلة محال وان الغائب عن حواس
الناظر لو صار حاضرا كان حكمه حكم الحاضر وعلم ايضا ان قول الاشاعرة
بجواز الرؤية البصرية فقط كقولهم بجواز رؤية اعمى الاصين نقطة اندلسية
كلام واه واقع من محض التعنت والوهم كما هو دابهم في اكثر
المواد وقد ظهر مما قررنا ان الدليل المذكور ليس من قبيل قياس
الغائب على الشاهد كما توهمه من مقاده انه لا ينكر الرؤية في شان
الغائب بعد بداهته مع ان منع صحة قياس الغائب على الشاهد مكابرة
مكابرة غير مسموعة نشات عن محض العصبية والعناد واراد
الف ذي دين رب العباد كيف والاشاعرة وبشهتهم بانه
نهر

بنوا اعظم مقاصدهم الذي خالفوا فيه جميع باقي الفرق الاسلامية وهو اثبات
زيادة الصفات على هذا القياس فقالوا ان العاقل يعلم ان قولنا
هذا عالم وليس له علم مثل قولنا هذا اسود وليس له سواد وقالوا ايضا
المشتق يدل على ثبوت ماخذ الاشتقاق ومن امارات ارادتهم
لهذا المنع مكابرة وعنادا ان هذا القول العاقل قرر ذلك في شرح
العقائد النسفية ثم ذكره هنا تعصبا على المعتزلة والامامية ومن جملة امارات
ذلك ايضا ان كثيرا من عظماء متاخريهم كالشهرستاني والغزالي والرازي
والقاضي الارموي وغيرهم خلعوا ربقة تقليد الاسلاف عن اعناقهم
ونبذوا اتفاقهم فجعلوا المناقشة في هذه المسئلة ومسئلة زيادة الصفات
والرؤية والافعال وغيرها لفظيا واعتذروا بان محل النزاع
لم يكن على السلف جليا والحمد لله على ظهور الاتفاق وقد رفع
ما اصّر وتن النفاق فانه من اعظم المفاسد المشين النطاق الفاج
باهلها على ساق على ان حجة الاسلام الغزالي قد ادعى في بعض تصانيفه
انه لا يعرف الغائب الا بالشاهد وطول في امثلة هذا الباب ما يقصر
ذكره الى الاطناب واذ قد ظهر لك تمام ما نقله هذا الفاضل من ادلة
المعتزلة في هذا المقام فليرجع الى تحقيق حال دليل الاشاعرة فاقول
لعمري انهم قد افنوا اعمارهم في طلب الدليل العقلي على جواز الرؤية
فما وجدوا الا دليلا واحدا وقد كفانا مؤنة الكلام عليه امامهم محمد الدين
الرازي في نهاية العقول بعدما اورد عليه عدة من الايرادات الواردة حيث قال

في كتاب الاربعين اعلم ان الدليل العقلي المعول عليه من
هذا الذي اوردناه واوردنا من الاسئلة عليه واعترفنا بالعجز عن
الجواب عنها اذا عرفت هذا فنقول انه ينبغي في هذه المسئلة ما اختاره
الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى
بالدلائل العقلية بل نتمسك في المسئلة بظواهر القرآن والحديث
فان اراد الخصم تأويل هذه الدلائل وصرفها عن ظاهرها بوجوه عقلية
انه تعارضها عارضنا دلائلهم ومنعناهم من تأويل الظواهر انتهى كلام الرازي
وقال السيد قدس سره الشريف في شرح المواقف بعد تزييف
الدليل العقلي بالكلية فالاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة
على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور
الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية هذا كلامه. واقول
الحقي على من يستحق الخطاب ان عدول هذين الامامين العظيمين
عن مسلك الاشعري الى طريق الماتريدي فرارا عن المطاعن الى الميزان
اما اولا فلانه لا اتجاه لاثبات صحة رؤية الله تعالى وامكانه
بالظواهر النقلية اذ لا يمكن التمسك بها الا بعد اثبات امكانها
الذاتي ببرهان العقل والا وجب التأويل كما في سائر آيات التجسيم
يرشدك الى هذا ما ذكره هذا المولى الفاضل في شرح المقاصد
حيث قال لم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد
الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب
فاحتاجوا



فاحتاجوا الى بيان الامكان ابتداء اولا او النوع
ثانيا ولم يكتفوا بانتقال الاصل فى الشى سيما فيما ورد به الشرع
فهو الامكان ما لم يرد عنه الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع
فعليه البيان لان هذا انما يحسن فى مقام النظر والاستدلال دون
المناظرة والاحتجاج هذا كلامه وقال العلامة المدعو بالجلال فى بحث
المعاد من حاشية شرح على العقائد ان النقل الوارد فى الممتنعات
العقلية يجب تاويله لتقدم العقل على النقل فان قوله الرحمن على العرش
استوى يدل لانه على الجلوس على المحل على الله تعالى يجب تاويله بالاستيلاء
ونحوه انتهى ولا ريب ان كلام هؤلاء الاشاعرة والمليون صريح فى
ابطال مذهب الحنابلة اما الفريقين باعتراف علمائهم وعظمائهم
وكفى به فضيحة فانه كيف يخفى عليه هذا الامر الظاهر الذى يعرفه حال
عوام عبد القاهر مع جلالة شانهما ومساعيهما عندهم فيكون
عقيدتهم بلا دليل بحض تقليد الظواهر كما هو شان المشبهة منهم
واما ثانيا فلانه اذا كان اثباته بالدليل العقلى متعذرا كان
اثباته بالدليل النقلى متعذرا ومستحيلا ايضا لان الموقوف على
المحال محال وكفاك تبصرة فى هذا الباب ما قاله بعض الفضلاء من ان
لله نعم عظام او الرؤية اكرم نعم عباده المؤمنين لان الله تعالى
قال ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون ثم عفونا عنكم وقال
فاسئلوا [illegible] الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم عفى عنهم باتخاذهم العجل

بين نكاده ولم يخف عنهم طلب الرؤية فاهلكتهم بالصاعقة لان الذي العمى
انما جهل بعز الله في استحقاقه وطلب الرؤية جهل بالله لانه يفيد تبعيضه
التجسيم والجهة وهو متعال عن صفات الاجسام نعم الرؤية بمعنى الكشف
التام مما نقول به ونذهب اليه فمن اراد حل المناقشة فليطلب من مباحث
اهل السنة وهو المنقول عن امير المؤمنين وسيد الوصيين وتواتر عن جمة
كثيرة من المرتضين واليه الاشارة بقوله عليه السلام حين سئل
عن رؤية ربه فقال لا اعبد ربا لم اره فقيل له وكيف تراه فقال
لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق
الايمان ولا يخفى ان هذا المطلب اشد ظهورا لاولي البصائر
من الشمس لاولي الابصار وكيف يتصور مؤمن عاقل انه تعالى يرى
كونه لا يحوم حول حمى كبريائه اقدام اعمال العقول والافهام ولا
تطمح بجده وعلائه ابصار البصائر والاوهام يرى سبحانه الذي
التي تعجز عن ادراك كثير من المخلوقات والممكنات الكائنات
الخيالات والافكار بل هو سبحانه كما وصف نفسه لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار وكلامه تعالى وكلام رسوله والائمة الاطهار
بنفي الرؤية والانكار على معتقدها اشد الانكار لكن الاشاعرة
الذين لا يعقلون يجوزون خلافه بل يصرحون بتجويز رؤيته
الصرف بعينه ايد لكن ويحملون ما ورد في الكتاب والسنة على
ذلك على ظاهره كما اعتقدت الظاهرية من الحشوية بها الى

يدا او وجها الى غير ذلك ويحذون ذلك وامثاله ذنبا فالمهم الله
لقد الحدوا ونهم لعبا ولهوا واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل
وقد غشيت غشاوة التعصب قلوبهم واعينهم واذانهم فلهم قلوب
لا يعقلون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون
بها ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب اليم
وان اردت زيادة الاستقصاء في تحقيق مسئلة الرؤية فعليك
بتعليقاتنا على تفسير القاضي فانك تورا نهارا ابتغا ولكاكبرا هذا
واما اذا اجاب بعض عن دليل عدله تعالى من منع كون تصرف المالك
على الاطلاق في ملكه جورا وظلما فهو انصاف مكابرة صريحة وان وافقهما
فيه محقق التعقيد العلامة الدواني في بحث القضاء والقدر من
رسالته الجديدة في اثبات الواجب تعالى حيث قال ليس للعبد على الله حق
حتى يتوهم في حقه الظلم بل هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد انتهى فيكون
ذلك مكابرة صريحة ظاهرة لان العقل السليم حاكم بان للحاكم
ان يتصرف في ملكه وعبيده ابتداء كيفما شاء نعم واما العدم منه تعالى ترتيب
مشقة التكليفات واجتناب لذات المعاصي وارسال الرسل والوعد
والوعيد فتعذيب من اطاعه وتحمل الشدائد طلبا لمرضاته وتعظيما
لرسله وتكريم من عصاه وانه يبعد لقلة لا مرة عن الشرع بالكلية وقد وافقنا
الماتريدية في ذلك حيث ردوا على الاشعرية في مسئلة العفو بان
تجويزه على جواز عفو الله تعالى عن الكفر عقلا وتخليد المؤمنين

اكثرا بعض منثل بره الصفات
قول الشاعر
ونحو حصل لهو احسنه سفه
واكره ان اكون له مجيبا
يزيد سفاهة وازيد حلما
كعود زاده بالاحراق طيبا

ازانها از نظليها فان هذه
تمثلته التعليق روى وجابين
ذكار ابين ابو المرزوق لعلهم

واما انه اسند فتح باب هذه وبه رسالة
او ورد في الشبهة ولو جوزوا
لا ارتفع الوثوق والاعتماد

فی النار والکافرین فی الجنة عقلا بانه تصرف فی ملکه فلا یکون ظلما
الظلم هو التصرف فی ملک الغیر وهو مردود بان الحکمة تقتضی التفرقة بین
المسیء والمحسن ولهذا استبعد الله تعالی التسویة بینهما ام نجعل الذین
امنوا وعملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین
کالفجار افنجعل المسلمین کالمجرمین ما لکم کیف تحکمون ولان تخلید الانبیاء
فی النار وتخلید الاعداء فی الجنة ظلم اذ الظلم هو وضع شیء فی
غیر محله وقولهم لیس بظلم لان الظلم هو التصرف فی ملک غیره فلا
لان ذلک تسمیة ولکن التصرف فی ملکه انما لم یکن ظلما اذا کان
علی وجه الحکمة واما اذا لم یکن علی وجه الحکمة یکون سفها وظلما ولا
الله تعالی بالقدرة علی الظلم والسفه والکذب لا انها تجری علی الله
وهذا واضح بین لا ارتیاب فیه من استحی الخطاب ولکن جعل الله
قلوبهم اکنة من فهم الصواب وفی اذانهم وقرا من استماع الخطاب فقیل
فی قول الشاعر: لقد اسمعت لو نادیت حیا. ولکن لا حیوة لمن تنادی
ونار لو نفخت بها اضاءت. ولکن انت تنفخ فی رماد قوله
وهذا القضاء شاهد لهم قال الوالی النصار لان الفعل دال
علی ان الدین عند الله الاسلام والحکم بالتوحید والعدل وقد
موکد لذلک فیکون دین الاسلام هو العدل والتوحید لتصلح
تاکید لذلک ولا ادری ما قصد المص من تکرر هذا الکلام فان احدا
من اهل الاسلام لم ینازع فی ان التوحید والعدل لیس الاسلام

ن يعني ان الاشعرية احد لا يشرك في الالوهية وانه عدل نفي افعاله الظلم
ه اصلا ولم يدل الآيات والقرآن الا على هذا فان هذا هو التوحيد
يعني نفي الصفات القديمة والعدل يعني وجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصي وتفويض افعال العباد الى قدرتهم وارادتهم والشرور والقبائح
الى الشياطين واثبات ما لا يحصى من الخالقين حتى ركبت المجوس انهم
ان اذ لم يثبتوا الا اثنين واي فائدة لهم في تسمية انفسهم بطريقة الاسلام
العدل والتوحيد بحسب اشتراك اللفظ مع ان هذه تسمية من قبل انفسهم
وانهم لو ارتقوا الى السماء فليس لهم الا المعتزلة من الاسماء وان ادا
نعت فعدلهم يبطل توحيدهم لاستلزامه كثرة الخالقين وتوحيدهم
يبطل عدلهم لاستلزام نفي الصفات نفي الافعال على ما بين في موضعه
مع ان ... يصح في كلام عن دلالة الآية على ان دين الاسلام هو
التوحيد والعدل هو طرف الاعتزال المنافية لطريقة اهل الحق ان كان
قصد منه فالرجل قليل البضاعة وان قصد بذلك تغليط الاوهام
العوام وتسليطهم
في الوقاحة عصمنا الله واياكم من امثاله بالنبي وآله انتهى كلامه
لا يخفى ان الانكار الذي اتى به المص من باب ٤
... ما كرره فيصنع من عداهم من المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة
منه كما ظهر سابقا وتعين لاحقا واما قوله ولم يدل الآيات
والقرآن الا على هذا فيعني ان المص لم يرد دلالة الآيات والقرآن
... هيهنا الا على مجرد حصر دين الاسلام في التوحيد والعدل

ومقصوده منه على ما صرح به ان الشيخ الاشعري ما هل السنة
والجماعة ليسوا من اهل العدل والتوحيد حتى يكونوا
اهل ذلك

والتوحيد واما اشعاره بان المعتقدين بحقيقة ذلك هم المعتزلة
دون من عداهم من المشبهة واشباههم من المسمين باهل ا
القائلين بزيادة الصفات ورؤيته بحاسة البصر ونسبة الشر
والقبائح والظلم والمعاصي اليه تعالى عما اعتقدوا فيه على ظهوره
عند تفسير الآيات الاخر من هذا الكتاب وان حصل ان
كثيرا من الآيات قد دل على التوحيد بالمعنى الذي استبد بانه
المعتزلة والامامية وهو كون صفاته تعالى عين ذاته بحيث انه احد
يرجع الى نفي الصفات واثبات نتائجها وثمراتها للذات
العدل بالمعنى الذي تفردوا باثباته ايضا وهو كونه تعالى غير فاعل ال
ولا مخل بالواجب ويتفرع عليه خلق الافعال وجزاء الاعمال
فلانه تعالى كفر النصارى في قوله تعالى ولقد كفر الذين قالوا
ثالث ثلثة وتكفيره اياهم ليس لاثباتهم ذواتا ثلثة قائمة بانفسها
لا يقولون به بل لانهم اثبتوا ذاتا موصوفة بصفات ثلثة فـ
ذاتا موصوفة بثمان كان كفره اعظم واغلظ ثبت من اثباته
بانه تعالى انما كفر النصارى لانهم اثبتوا الصفات هي بالحقيقة
لانهم جوزوا انتقال اقنوم العلم من ذات الله تعالى ا
عيسى عليه السلام والمنتقل من ذات الى ذات يكون
فمع كونه غير مفيد لما هو المدعى من اثبات كونهم الاقانيم ا
وانما تفيد كون اقنوم واحد ذاتا مردود بانه يجوز ا

دهم من الانفعال التغير الذي يراد في قول النبي صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة الانبياء
[ور]ثت علم الولاية فدانفعل من المرتضى الى الحسن عليهما السلام كيف الله تعالى
وكان مرادهم بالانفعال التغير الحقيقي لزم ان يكونوا معتقدين لان الله
[ا]بتدا انفعال العلم منه صار جاهلا تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولم نقل احد من النصارى
[ذ]لك ولا نسبه اليهم احد من المسلمين بل قد صرح فخر الدين الرازي في تفسير سورة
[الف]اتحة بعدم اعتقادهم للانفعال حيث قال انهم زعموا ان اقنوم الكلمة
[حل] في ناسوت عيسى ومع ذلك فهي صفة الله عز وجل غير زايلة عنه انتهى وعلى تقدير
[ا]ن يكون مرادهم بالانفعال التغير الحقيقي فالظاهر ان يكونوا قايلين بانفعال
[ال]صفة كما قال جماعة من المسلمين جاهلين بمسئلة التوحيد لكن ان يكونوا قايلين
[ا]يضا بعدم انفعال الصفات والاعراض وايضا القول باستحالة
[ا]نفعال الصفة فقياس الى صفات الممكنات من قياس الغايب على الشاهد
[و]هو باطل عند الاشاعرة كما عرفت واما الثاني فلدلالة كثرة
[ظ]واهر الايات عليه كقوله تعالى ردا على من اسند القبيح اليه تعالى واذا
فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل
[ا]ن الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون قل امر ربي بالقسط
[و]قال ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن
الفحشاء والمنكر والبغي وامثال ذلك كثير وقال تعالى للاشعار بحاجة
[ا]لعباده لبعض الافعال تبارك الله احسن الخالقين ومن عمل صالحا فلنفسه
والذين آمنوا وعملوا الصالحات الى غير ذلك من الآيات وصرف هذه

هذه الآيات عن ظاهرها لعدم تسليم وجود آيات اخر المعارضة
عند عمضارها بالدليل العقلي يعني الظن ان اقامة الاشاعرة
العقلي على اثبات زيادة الصفات ونفي افعال العباد اصلا
خرط القتاد وكاد لا يخفى من تتبع واجاد وما احتج بها العدلية
المذهب المنصور فيفوق السطوع والظهور كالنور على شاهق الـ
حتى ان فخر الدين الرازي مع تصلبه في العصبية وحمله على ا
والامامية لما عجز عن الايراد المعتد به عن ادلة مطلب الاشعرية
العقلية حاول محاكمة فعجز لكنه حافظ لما هو ديدنه وهو في
فقال في تفسيره الكبير ان اثبات الاله يلجئ الى الجبر والرسالة
تستدعي القدر انتهى وربما رام الاشعري منهم بالتخلص عن الجبر
ونسبة القبيح الى الله تعالى فسلك طريق الكسب فلم ينته الى المجاز
اسند الى العباد بسبب بطلانه اصلا والالجاء الى الجبر فرجع و
المعوج المشحون بالآفة ولم يستفد طائلا سوى طول المـ
وما ذكره العلامة الدواني كما صدا انه يلزم الجبر على تقدير
قدرة العبد العبث ضرورة ان قدرة العبد وارادته
مخلوقتان لله تعالى فقط اتفاقا فرد وبان الاتفاق في
مسلم لكن لا يلزم كون آلة فعل العبد من الله تعالى ا
فعله منه ولو كان كذلك لكان تفرق الاتصال الحاصل
بواسطة المنشار فعل الحداد لا النجار وذلك بطل بالضرورة

في رسالته

مانه ما يتحصل من ذلك اي من كون القدره والاراده من الله تعالى
والايجاب واما الجبر فلا وبدفع الايجاب المتوهم بان كون آله فعل
العبد التي هي القدره والاراده من الله تعالى مسلم الا ان فعل
العبد تابع لداعيه وارادته فيكون باختياره لانا لا نريد بالاختيار
الا هذا القدر اي كون الفعل مسبوقا بالقصد والاراده فلا يكون
ايجابا لان الايجاب عباره عن عدم تخلف الفعل عن الفاعل بشرط
ان لا يكون له قصد وداع واراده الى صدور الفعل كصدور
الحراره من النار والرطوبه من الماء وليس فعل العبد كذلك
فانه تابع لقصده وداعيه وللعبد ظهور كون فعله بالعلم اعم
ان سموه اي بالكون الآله من الله تعالى كان منازعه في التسميه فلا
مدبهن تفعا وتوجه آخر نقول ان كون الفعل واجبا بالغير
لا ينافي كونه اختياريا في نفسه وان لا يكون لحركه الجماد وهو
المراد والحاصل ان الله تعالى خلق العبد مختارا في افعاله لكن
لما اراد ان يفعل باختياره فعل كذا لم يمكنه ان لا يفعل ما لم
بالآخره وان كان الى نوع من الجبر الا ان الجبر بهذا المعنى مكر
وانما المنكر الجبر بمعنى ان لا يكون لقدره العبد اثر في فعله بوجه ما واما
بمعنى ان يكون فعل العبد مستندا اليه باعتبار ماله من القدره والا
معنه بحكم البدايه والى الله تعالى باعتبار خلقه للعبد وايجاده اياه
مع ماله من القدره والاراده فهو الجبر المتوسط الذي لعنبه الرا

بمنع ان وجوب الفعل بالاراده لانا نمنع الاختيار
بل يحقق لان الاختيار هو ترجيح الفعل
والترك فلما تعلق الاراده الحادثه
وان وجب تعلق الاراده ...

[illegible]

الصائب وأخبر عنه مولانا الصادق بقوله لا جبر ولا تفويض بتفويضه
امر بين امرين فان قلت ولا بعد ان تعالى نفسه ان تعلق الله
منبعث منه وتصور الملائم واعتقاد النفع الذي يلحقه
في فعل العبد كما ذكره العلامة الدواني في رسالته المشهورة
في خلق الاعمال وح لا يجوز ان يكون منبعثا عن ذلك مع ان
كان منشأه الخالص العبد وذلك الامر الاعتباري النفس
العبد لا امر اعتباري آخر وهلم جرا ولا ينتهي في الامور الا
ما لا ينال بادراكنا به تدبر واذا كان الامر على ما وصفناه
يجب حفظ ظواهر الآيات التي استدل بها العدلية لمعارضة
بالادلة العقلية وصرف الايات التي تمسك بها الاشعرية لمقابلة
العدلية كما تقرر في الكتب الاصولية وصرح به الفاضل الازهري
الشافعي في بحث تنزيه الله تعالى عن الجهة والجسمية حيث قال
ان الظواهر النقلية اذا عارضت الدلائل العقلية لم يمكن تصديقها
فتعين تصديق العقل وتفويض علم النقل الى الله تعالى والا
تاويل الظواهر انتهى هذا واما ما ذكره في العلاوة من ان
المعتزلة باهل التوحيد والعدل تسمية من قبل انفسهم لا عرفا
انه لا مشاحة في اصل وضع الاسماء بل قيل مع انها منزلة
وانما تاتي المناقشة في دعوى موافقتها لمسمياتها في العرف
المنتسبين باهل السنة من الاشعرية والماتريدية وتسميتهم مشتوها

في اسم اهل العدل والتوحيد حقيقة على المعتزلة والامامية
ولا يتنازعون مع المتسمين باهل السنة في استحقاقهم للتسمية
بالسنة والجماعة بمعنى سنة النبي ص وجماعة صحابته المرضية بل يقولون
باهل السنة والجماعة بالمعنى المذكور حقيقة واما المتسمين فهم اهل السنة
عندنا واهل السنة والجماعة بالمعنى الذي كان منظورهم في اصل
التسمية وهو كونهم من اهل سنة معوية وجماعة يزيد كما صرح به بعض اهل
... من يزيد ولا يزال كان هذا المعنى منظورا لهم في ايام دولة الشجرة
الملعونة الاموية ولما انتهت النوبة الى بني العباس من الدولة الهاشمية سمي
... منهم وادلوا تسميتهم المذكورة بكونهم من اهل سنة النبي ص وجماعة
... به ولقد اشار الى ما ذكرناه في بعض اشعاره عبد الكبير
... بالآيات الناطقة بمروته حيث قال ع لجماعة سموا هواهم سنة
... بحمر لعمري موكفة قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفة
... لو فتح باب التقول بامثال ما ذكره القول المذكور من ان التسمية
بالعدل والتوحيد تسمية من قبل انفسهم لا غير وانهم لو ارادوا ان يتقولوا
... فليس لهم الا التعزل عن الاكاذيب فللمعتزلة ان يقولوا ان
... فنا باهل السنة والجماعة تسمية من تلقاء انفسهم وانهم لو تعصبوا
الى التوحيد فليس لهم الا اسم السنية بالمعنى الذي لا يرضى
... احد واما تسميتنا بالمعتزلة فلما كان لا نتحاشى عنه بل نفتخر به لا كعارة
... عنا ومقدمنا واصل عن اصول الحسن البصري الحشوي

قال في العقائد وقوم من القدرية يقولون ... بعد الرجم
... الخوارج واعلموا في شتى الضلالة اهل السنة والجماعة ...
... يسمون انفسهم اهل السنة ...
الذي ... المنهي

المراد نفي الباطل على طبق اعتزال ابراهيم ع عن قومه بقوله انا
نعم لو كان مدلول ذلك الكلام اعتزال الناس عن الحق ورفضه لما
العار وحق علينا الفرار واما ما ذكره هذا الفاضل من ان
يبطل توحيدهم لاستلزامه كثرة الخالقين وتوحيدهم
لاستلزامه نفي الصفات نفي الافعال فمغلطة ظاهرة
لانه ذهب على من له ادنى مسكة من الفهم والسداد لظهور
انه انما يلزم الذي يكون متمسكا في افاده مع ثبوت
بما ورد في كتابه سبحانه تبارك الله احسن الخالقين انما يلزم
لو كان مستلزما لاثبات خالق سوى الله غير محتاج في الا
اما اذا قلنا بان الخالق على الاطلاق هو الله الواحد
سائر الخالقين وافرادهم على تفاوت مراتبهم مستندا
فلا منافاة وكذا نفي الصفات انما يستلزم نفي الا
ان اريد بنفي الصفات نفي بعض الصفات وما يتفرع
في ترتب اثارها عليه اما اذا اريد بذلك النفي زيادة
واثبات كونها متحدة مع الذات في الحقيقة متغ
والمفهوم بمعنى حصول نتائج تلك الصفات
الذات وحدها كما صرحوا به فلا ينافي التوحيد بل يحققه
لان الذات المقدسة لما كانت في غاية الكمال و
لم يحتج في كشف الاشياء عليه الى علم ولا في الجود

ه ١

51

ولا في تخصيصها بوقت دون وقت الى زاده وكذا الكلام
في سائر الصفات ولعمري ان ما يقع في كلامه في المغالط
ان كان عن اعتقاد منه فالرجل قليل البضاعة وان قصد بذلك
تغليط العوام وتسليط الاوهام فكثير الوقاحة عصمنا الله
~~[illegible]~~ واياكم عن اضافة بالنبي واله عليهم السلام
~~[illegible]~~
~~[illegible]~~
~~[illegible]~~
~~[illegible]~~
~~[illegible]~~

تكملة ثم بعد ما حال الحول وانتشر ما سنح لي من مراتب
وقع نظري في هذا المقام من تفسير فخر الدين الرازي
المشكك المسمى بالامام وظهر من كلامه انه الذي
شجع التفتازاني الناصبي المقلد المتحري في ارداء
نفسه اللوامة على اساءة الادب بالنسبة الى ذلك
العلم العلامة فاردت تكميل الكلام وارداف
حال المأموم بحال الامام ليتضح لدى الافهام ان
ما تفوه به من الشتم والملام يعود الي لحيتهما ويقود

الي وهن بحلتهما فاقول قال الرازي قد خاض
صاحب الكشاف ههنا في التعصب للاعتزال
زعم ان الاية دالة على الاسلام هو العدل والتو
وكان ذلك المسكين بعيدا عن معرفه هذه الاشيا
الا انه فضولي كثير الخوض فيما لا يعرف وزعم ان الا
دالة على ان من اجاز الرؤية وذهب الي الجبر لم
على دين الله الذي هو الاسلام والعجب ان اك
المعتزلة وعظمائهم افنوا اعمارهم في طلب الدليل
انه لو كان الله تعالى مرئيا لكان جسما وما جدوا فيه سو
الرجوع الي الشاهد من غير جامع عقلي وقاطع وهذا المس
الذي ما شم رائحة العلم من اين وجد ذلك واما خو
الجبر فالخوض فيه كذلك المسكين خوض فيما لا يعنيه لا
لما اعترف بان الله تعالى عالم بجميع الجزئيات وا
بان العبد لا يمكنه ان يقلب علم الله تعالى جهلها فقد اعتر
بهذا الجبر ومن اين هو والخوض في هذه المباحث انتهى
واقول فيه نظر اذ على تقدير تسليم ان اكابر المعتزلة لم
دليلا قاطعا على امتناع الرؤية على الله تعالى

الامام

الامامية في ذلك ادلة قاطعة كما ذكرنا بعضها سابقا
وبعضها مذكور في كتبهم الكلامية وحيث كان المعتزلة والامامية
متوافقان في الاصول على زعم اهل السنة فليعتبر استدلال
احدهما على ذلك الاصل بمنزلة استدلال الآخر به ليزول
تعجبه لكن العجب من هذا الرجل المستكمل المغالط المتسمي بالامام
حيث اعترف عند تقرير مسئلة الروية من كتابه الاربعين
اربع مرات بعجزه عن اتمام الدليل العقلي على جواز الروية
حتى اضطر الى ارتكاب عار الفرار عن مذهب شيخه الاشعري
الى مذهب الماتريدي كما نقلناه عنه سابقا ثم يجيء ويتعرض
ههنا على اكابر المعتزلة بانه على زعمه لم يجدوا على امتناع
الروية دليلا ولا مرشدا او سبيلا ولعله لم يسمع في الامثال
السايرة ان من كان بيته من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجارة
ومن كان ثوبه من الكاغذ لا يرش الناس بالماء واما ما ذكره من
انكار الاستدلال بالشاهد على الغايب فهو من قبيل الشعير يوكل
ويذم كما تقدم بيانه على وجه اتم واما ما ذكره من ان خوض صاحب
الكشاف في حديث الجبر خوض بما لا يعنيه وهو خوض فيما
يعنيه لان اعتراف ذلك العلامة الجبر بعلم الله تعالى

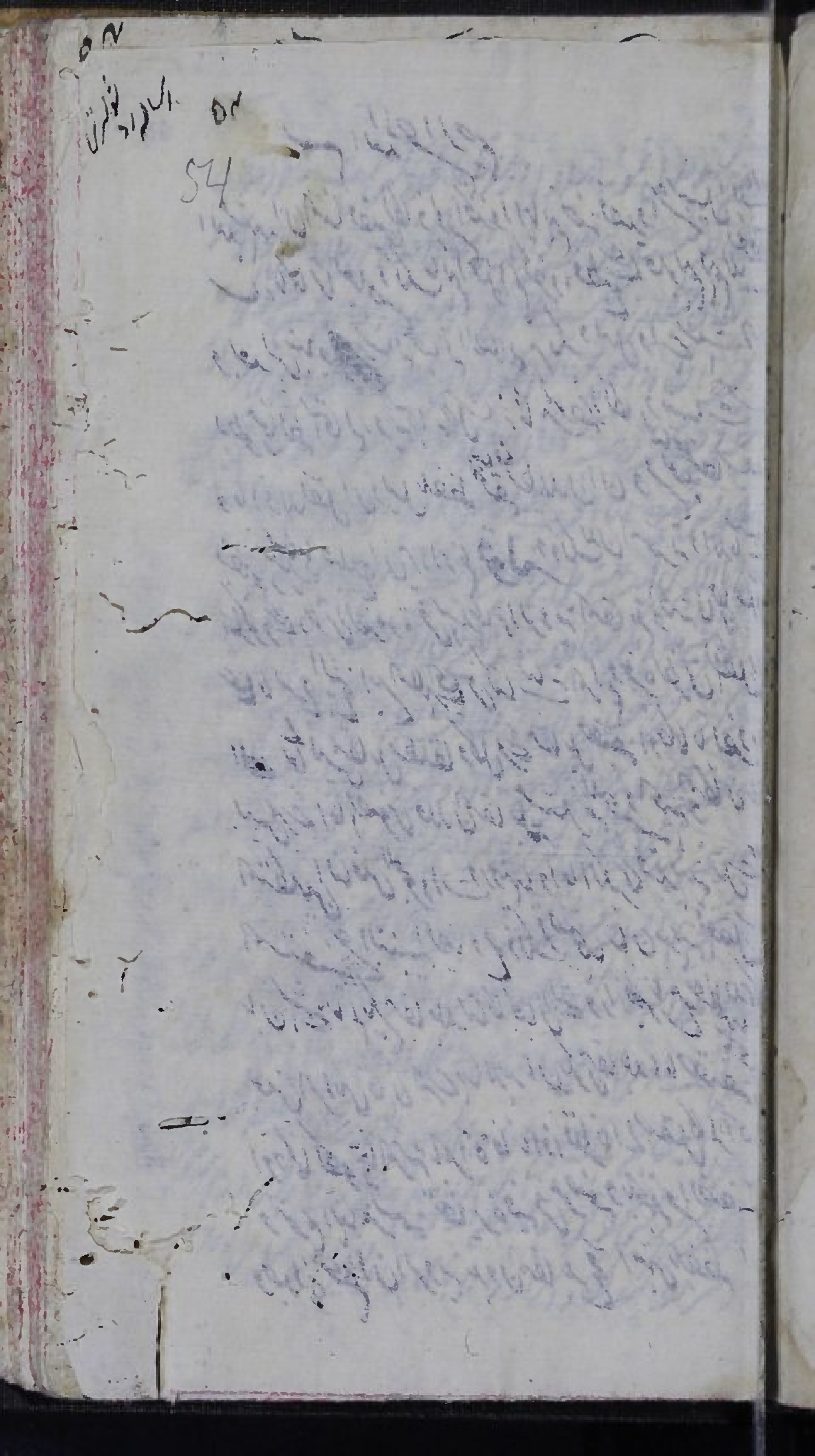
بالجزئيات لا يستلزم اعترافه بالجبر كما توهمه غايت
جهله بحقيقة علمه تعالى وذلك لان العلم تابع للمعلوم حكم
عنه ومثال له غير مؤثر فيه اذ لو اثر علم الله تعالى باختيار
الكافر للكفر مثلا في وقوع الكفر وكان سببا له كما زعمه هذا
الامام المشكل وساير اهل نحلته من الاشاعرة لكان علمه
بانه ينزل المطر في الربيع مثلا باختياره مؤثرا في وقوع المطر موجبا
له فلا يبقى لله اختيار في وقوع المطر في الربيع مثلا وذلك
محال لم يقل به احد من المسلمين ولنعم ما قيل شعر
علم ازلي علت عصيان كردن نزد عقلا ز غايت جهل بود
واما ما ذكره آخرا تعريضا للعلامة الزمخشري بانه اين
هو والخوض في هذه المباحث ايها ما منه انه اهل لذلك
دونه انما صدر عنه لاعتزاره بقوم قد حفوا من حوله والقوا
السمع الى قوله وصدقوه في كل هذيان وهذر وصوبوه في
كل ما ياتي ويذر لملاحظة تقربه لسلطان تلك الايام
وايذائه للمحصلين بالشتم والملام والا فهو بعيد عن اهل
التحقيق بمراحل ولم يخرج عن غمرة التشكيك للمتساهل

١٥ ورده

ذا اورد على حكماء الاسلام ومن خالفه من علماء
الاسلام شبهًا واهية وشكوكًا موهمة لا يخفى على
الافاضل الكرام ولا يروج على الناقدين من ذوي
الافهام لم يحصل شيئا من اسرار الحكماء المتالهين ولم
ينل مكنون اصول علماء الدين بل اشتغل طول عمره
لانتحال اقاويل الناس وجمعها وتلفيقها وايجازها
مرة وبسطها اخرى والتصرف فيها بالعبارات
والتغيرات من ورقة الى ورقة ومن مسودة الى اخرى
طلبا للجاه الوهمي والترس الخيالي من غير ان يظفر من
الحكمة بطايل او يرجع في البحث الى حاصل بل لم
يذق طعم العلوم ولم يشم من المعاني الا ما هو عدو
العلوم ومن لم يصدقني في هذا الكلام والعتاب والملام
فليطالع صحيفة احوال هذا الامام من تاريخ الحكماء للمحقق
الشهرزوري والسلام من تاليف مير نور الدين نور الله مرقده

قطعنا الدجلة يوم
ثم وصلنا الى لغداد

فما رحنا ودبر السلطان
وفتح عمر المصطفى



بسم الله الرحمن الرحیم

الله یشهد ان المنافقین لکاذبون اتخذوا ایمانهم جنة فصدوا عن سبیل الله انهم
ساء ما کانوا یعملون ذلک بانهم آمنوا ثم کفروا فطبع علی قلوبهم فهم لا یفقهون
وبعد این بنا بر رسالهٔ حبات الضلال هر یک دلیل را که ثبت از با
ربط و مغالطه اشتمال دارد بی پایه جلی ساخته تا امر دیگر انکار در بینات حسا
و ما اوله لنقل این دلیل بلفظه تحقیقا بیان لبطلان آن و بعد هما مقاصد او
نقلوا ... مطلع ... قوله وذلک لان المعتزلة والامامیة
اتفقوا علی دعوی الضرورة فی استحالة الرؤیة المقابلة والجهة فالدلیل
علی ما شرح الشیخ ابن المطهر فی کتاب نهایة المرام وغیره بطریق الشکل الثانی
الله تعالی لیس بمقابل مطلقا وکل مرئی مقابل حقیقة او حکما بالضرورة
لیس بمرئی اما الصغری فلان المقابلة مستلزمة للجسمیة والجهة والمکان باتفاق
المتکلمین النافین للمجردات ورؤیتها واما الکبری فقد بینه بل ادعی
المستغنی عن التنبیه ایضا ومع ذلک توضیحها بان بدیهة العقل
بان الشیء ما لم یکن مقابلا لنا کالجبال التی وراء ظهورنا مع عظمها لا یمکن
بعض الرائی فان المرئی لنا لابد ان یکون مقابلا اما حقیقة
او حکما کالصورة المرئیة بالمرآة فانا اذا نظرنا الی صیقل کالمرآة
وتوهم انها مرتسمة متغایرة فیه فی مرشحه وبالجملة فی الصفحة
وجدانا نعلم ان الرؤیة بدون المقابلة محال انتهی بلفظه

در استدلال نموده تقلید از سر تا پا محدود نیست اما قول فلان
عقائد مستند نه بلکه حجت و اکثر فقها به عوض بلا دلیل و اعتبار
تقلید متکلمین را گویند که توضیح آنکه اینها در مقابله حس شرط کرده
تحقیق آنکه در صحیح و باطل بودن این کلام کرده شد و نیز امر واز
تجسیم حقیقت آن است در این ایراد ... کنجایش ... بلکه مخالف
نصوص ... اما اقرب الیه من حبل الورید انما تولوا فثم وجه الله ما ... انا
... الکبری قید ... بل من الدولیات ... اصل ... سبب قول
... عالم ... مقابله ... سالم ... ان ... غلط ... و دعوی ... دلیل
و ... اختیار ... مطالب باطل را ... دعوی ... گرداند
و تقیید مقابل حقیقت ... و تصحیح ... در دلیل مذکور نیست
و ... قید کلیه ... شمول ... آنکه ... باقی ... باشد یا آنکه
... تصحیح ... قید ... حقیقه ... آنکه ... متعدد ... در روح
... مقابله را ... اخبار ... حیوان ... ملک آخر را
... است ... قید حقیقت ... انکار ... امکان ...
... مقابل ملک ... است ... آنحضرت صلی الله علیه و آله و سلم
... چنانکه ... در ... موجود
... اتحاد ... بعمل ... آورده ...

بهر است و راز
در جای دیگر دیده و گفته باشد که جبل الحبل و علاوه بر همه
منها الکلام آمنا به یعقوب و یعقوبون و معلم لون الکلام کسی که دا
بان پیشیم یوصلون الیه او فی الاولیات الکلام الفعل البرالیوا را
بیشی مکان فان فیل هذا فی الحق فانه فی الحال فلیست ذلک را و
و نیز اگر ضمیر دلیل و احب را در ظرف قیاب رحل او و تحقیق نام
تاویل نیز بر گوید منکد قیاس تمام بلا ظرف ساوات را انکر و وجود
الکتاب نام بر بلیغ المستعدی گشت حجت او رد و اند مکمل است کسی الله
حتی و لکن تاویل است یا اینکه ایام مستحقی نمودی و کامل مشتعی قدر قدم
قدیم لی بصوطها اند تا است تاویل اند با اینکه جز بدین نیورا او
زمانی بر گرد بود بر نصوص صدوث آن تاویل اند بر تحقیق نسیوالای
جمله دنیا است تاویل بر گوید و اینکه بر تعقل و انات قلبه
فلکه قضا امر قدیم بلکه اند العبادت تا ابد جز انوار ذو العبارة
بخشی یقیه و اتفاق دیده که عقاید با ظن است ار با ما کی
بان آوردیم کیفیت آن مجهول است اعتبار کل ان لحظه ابتدا
تاویل الا الله و بر مسلمون دست الله و وجه الله و الله علی
الکتور تا بر نشر او بات امانات آوردم کیفیت آن مجهول است و
جمیع سایر ما ز الکلام و اصح انبار کل زنبور بر کحلک و کیست
با لا گفت تمام برهان را احد الی مدرجه اثر گشت

الیه کلمه ...

مراد از قول حضرت ... مطالب یا بعضی ...

[illegible]

شمس ... معروف

ایران و مجهول متوسط نقل

عروس بعضی علم همه ... و هم ...

تو گفتی ا

غافر الذنوب هو

قول تناسخ منسوخ [illegible]

از قدم نفس ناطقه و نفس حیوانی [illegible] رجوع و روح ناطقه

و وجود آن [illegible] عالم الله و جهه

و بدن را حشر اجساد [illegible] مذکور است

و قول بلی هل [illegible] قول تناسخ باطل

و قول بلی [illegible]

[illegible]

الطيور ويحرم منها كل ذي مخلب

كالصقور والعقاب والشاهين والباشق

والبغاث والغراب الابقع والكركس والحجل

والرخم والخفاش والطاوس والزنابير والذباب

على رأي

ما ليس له قانصة والحوصلة والصيصة

وما كان صفيفه اكثر من دفيفه وما وجد له احد الثلثة والحمام

ما صفيفه اكثر من دفيفه او مسى والحجل والدراج والقبج والطيهوج

والدباسي والورشان والصعو والعصافير ان كان فيه احد الثلثة

والدجاج والبط والكركي ويكره الهدهد والخطاف والفاختة والقبرة والحبارى

والصرد والصوام والشقراق الا من كتاب

الارشاد للعلامة ابن المطهر الحلي رحمه الله

قدس سره

[illegible]

در برهان قاطع شقیقه را اخجر نوشته چراغ
سنبر و تخم اسفرزه کعبی [illegible]

[illegible]

[illegible]



رب یسر بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

بدان ایدک بتنبیل هذه الشی ذات و الکرامه که این
چند سطور رشته در بیان ذراع مکه معظمه حرسها الله تعالی
عن الآفات والبلیات و ساحه مسجد الحرام که عبارت
از حرم کعبه معظمه مشرفه زادها الله تعالی تعظیما و تشریفا
از شروع بدانکه گز در عرف اهل شرع مقدار بیست و چهار
انگشت است که برهم چسبیده باشند غیر از انگشت بهم دو حرف
اله الا الله محمد رسول الله و هر انگشتی را شش جو اعتبار
کرده اند که در پهلوی هم نهاده باشند چنانکه پشت یک
شکم دیگری پیوسته باشند و هر جوی شش موی استر اعتبار
اند اما بیت الله الشریف که کعبه ظاهر است بلندی او
آسمان درین زمان بیست و هفت گز است و ربع گز
در زمین از رکن حجر الاسود تا رکن عراقی که جانب
کعبه است بیست و پنج گز است و همچنین از رکن یمانی
شامی که جانب غربی کعبه است بیست و پنج گز است و
در لغت برج و کنج را گویند اما عرض او از رکن یمانی
حجر الاسود که جانب جنوبی کعبه است بیست گز است

وهمچنین مابین رکن شامی و رکن عراقی که طرف شمالی کعبه است بیست گز است اما عرض دیوار کعبه دو گز است و درازی

باب خانه کعبه شش گز و ثلث گز و نصف سدس گز است و عرض باب چهار گز است و باب بیت الله در دیوار شرقی است

و هر دو طبقه در خانه را از چوب ساج ساخته اند و تنگهای نقره بر روی آن گرفته اند و میخهای نقره بر در استوار کرده اند و ساج درختی است در جزایر هندوستان و ساحل دریای عمان که چوب او را از برای عمارات و کشتیها باطراف می برند و خشب البحر نیز میگویند اما بلندی زیر آستانه در کعبه از روی زمین چهار گز و خمس گز است اما عرض ملتزم چهار گز است و ملتزم مابین در کعبه و حجر الاسود است و ملتزم را برای آن ملتزم میگویند که مردم التزام کرده اند از برای دعا یعنی بعد از فراغ طواف کعبه مشرفه دست بدیوار نهاده دعا و تضرع و زاری میکنند و طلب آمرزش میخواهند از حق سبحانه و تعالی زیرا که یکی از آن جایها که حدیث نبوی صلی الله علیه و سلم در شان آن وارد شده که مکان اجابت دعا است ملتزم است اما ملتزم موضع

حجر الاسود از روی زمین دو گز است و نصفی گز و سه
گز است قدری زیاده و عرض آن آن مقدار که از روی
دیده می‌شود یکی وجب و چهار انگشت مضمومه است یعنی
انگشتان بهم چسبیده و اما عرض مستجار چهار گز و پنج
انگشت مضمومه است و این مستجار مابین رکن یمانی و در غربی
که اکنون مسدود است و آن در را اهل قریش در زمان
جاهلیت بسنگ بر آورده بودند آن هنگام که تعمیر کعبه میکردند
بعد از آن عبدالله بن زبیر رضی الله عنهما در زمان امارت
خود آن در را گشاده بعد از آن حجاج آن در را بسنگ
بر آورده از آن تاریخ تا امروز همچنان مسدود مانده
و این مستجار در مقابله ملتزم واقع شده و مستجار را از برای
آن مستجار میگویند که اینجا نیز دست و سینه خود را بدیوار گذاشته
نهاده از گناهان مغفرت میطلبند و دعای آمرزش میکنند
و لهذا مستجار من الذنوب گفته اند اما عرض باب مسدود دو
و نصفی گز است و طول او پنج گز است قدری زیاده
اما حجر بکسر الحاء المهمله و سکون الجیم که آنرا حطیم نیز می نامند
محوطه ایست مدور مانند نصف دایره و در جانب شمالی کعبه

واقع شده زمین او را فرش منقش کرده اند بسنگهای مرمر سفید
وسیاه وسرخ وسبز وزرد وحد او از دیوار کعبه تا دیوار
دایره حجر هفده گز وثلث گز است ومقدار هفت گز یا شش
ویک وجب از زمین خانه کعبه است وباقی جای گوسفندان
حضرت اسمعیل بوده علی نبینا وعلیه السلام بعد از آن در حجر داخل
کرده اند وحد دیگر حجر از رکن عراقی است تا رکن شامی
وناودان بام کعبه که میزاب الرحمه میگویند درمیان رکن
عراقی ورکن شامی واقع شده ومشرف بر زمین حجر وا این
حجر دو در دارد یکی نزد رکن عراقی ویکی نزد رکن شامی
وما بین دو در حجر بیست گز است وبلندی دیوار حجر
دو گز است وعرض دیوار حجر نیز دو گز است واز
جانب درون سی وهشت گز است ودر زمان طواف کردن
حجر را داخل کعبه می دارند واز بیرون حجر طواف میکنند
از بهر آنکه در حدیث واقع شده که الحجر من البیت وشرط
طواف اینست که بجمیع بدن بیرون خانه کعبه باشد پس هرگاه
که از درون حجر طواف کنند طواف در شش شوط درست نه شود
پس یک طوفه از طواف هفت گانه یعنی یکبار بر هر دو

که
خانه کعبه تا حطیم گشتش صد و بیست و سه گز بعضی گز است اما حفره
پیوسته بدیوار شرقی کعبه است نزدیک بزیر در آستانه
کعبه که درین ایام بمقام جبرئیل مشهور است و بقول دیگر
این حفره جائیست که حضرت ابراهیم علیه السلام برای بنای
کعبه گل تر میکردند و لنفس جهة اهل مکه ان جای را مجنه
میگویند و درازی آن هفت شبر و هفت انگشت مضمومه است
و عرض آن پنج شبر و سه انگشت است. بجانب کعبه و عمق
آن یک وجب و چهار انگشت است و حفره مذکوره را گویند منقول
از شیخ محب الدین طبری که از کبار محدثین است و از شیخ
عز الدین ابن عبد السلام که این حفره جائیست که در دست
جبرئیل علیه السلام با پیغمبر صلی الله علیه وسلم پنج وقت نماز
را در دو روز پی در پی درین محل گزارده اند در زمانی
که حق سبحانه و تعالی نماز را برین امت مرحومه فرض
گردانیده است اما بدانکه حرم محترم انوک مثلی در ...
از جهات اربعه چنانکه رکن حجر الاسود مقابل مشرق
واقع شده و ستاره قطب در برابر رکن عراقی طلوع
میشود و علی هذا القیاس اطراف دیگر و این مقوله در کتب

بعضی ...
...
... 2

۵۹

61

نهاب و در بعضی از مناسک بر مذکور است که مقام حضرت
ابراهیم علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام نقل کرده اند از
نسخ ... که از اجلهٔ علما ... است که در ان
ایام من در مکه بودم در تاریخ ... و سه بود که
حفظ کردم و نمودم مقام مذکور را بلندی مقام از روی
زمین یک گز بود و بسه قیراط کم یکگز ... و گز ... ش
... و چهار قیراط یعنی ... و چهار انگشت ...
در اول رساله مذکور شده و بالای سنگی ... است
از هر طرف سه ... گره و موضع قدمین مبارک حضرت ابراهیم
را سنگ داو ... گرفته اند و ... موضع قدمین از روی
... و نصف قیراط ... کتاب گز مذکور
و مقام در این ایام در درون صندوقی ... است از آهن که
بلندی او قد آدمی است و چهار جانب صندوق مذکور
در زمین استوار است و دری دارد از پنجره آهن
که می بندند و می گشایند و پرده از اطلس سیاه زربفت
... بر روی صندوق کشیده اند و هر سال مثل جامه کعبه
آنرا نیز نو میکنند آما بدانکه مقام عبارتست از آن سنگی

است که حضرت ابراهیم علی نبینا و علیه السلام بر بالای آن
ایستاده اند بعد از اتمام کعبه مشرفه و خلق را
ندا کرده اند یعنی بحج خوانده اند چنانکه حق سبحانه و تعالی
در کلام مجید خود می فرماید که و اذن فی الناس بالحج
یاتوک رجالا الآیه و قول دیگر است که چون حضرت
خلیل علی نبینا و علیه السلام مامور گشته به بنا کردن کعبه مشرفه و بعد
از آنکه دیوارها بلند شده دست بران نمی رسید
سنگ دیگر برجی گرفته و بر بالای مقام مذکور می ایستاده
اند و آن سنگ بقدرت حق جل و علا بلند می شده است
تا انتهای گل و سنگ را بر بالای دیوار نهاده بلند شده
می کردند و باز آن سنگ بصورت اصلی خود پست می
هر گاه که میل فرود آمدن می کرده اند حضرت ایشان
و در زمین قرار میگرفته والله تعالی اعلم بحقایق الامور
و هو علیم بذات الصدور و اثر قدمین مبارک ایشان
در سنگ مذکور ظاهر است چنانکه اثر پای برهنه در گل
ظاهر می شود و بر چهار جانب صندوق مقام چهار
ستون نهاده اند و چهار سماک هفت جوش بر چهار

جانب بستونها محکم کرده اند و شباک سپره را گویند
و گنبدی کوچک از چوب بر بالای ستونها نصب کرده
اند و درون او را بطلا و لاجورد منقش کرده اند و
عاج نصب و زینت داده اند و بالای این ایوانهای
چوب بر پهلوی یکدیگر چسبانیده میخهای آهن محکم
کرده اند و در عقب شباک ایوانی ساخته اند متصل بگنبد
بالای مقام و دو ستون در دو جانب ایوان نهاده
اند و سقف را نیز منقش کرده اند و این ایوان را ظلی
مقام میگویند و سنت آن است که دو رکعت نماز واجب
طواف را در ظل مقام ابراهیم علیه السلام گذارند
مگر آنکه کثرت باشد آنگاه در حجر گذارند و اگر آنجا نیز
کثرت باشد در هر جا که باشد در جای مسجد الحرام جایز است
که گذارند و می باید که در حال نیت واجب نیت کنند
یا مطلق یعنی نماز گویند و قید واجب و سنت نکنند و طول
مصلی که در زیر ایوان است پنج گز و سدس گز است
و از صندوق درون شباک که مقام درون وی است
تا شاذروان کعبه بیست گز و نیم و خمس گز است

وشادروان بسی پای دیوار را گویند و از حجر الاسو
تا مقام ابراهیم علیه السلام بیست و هفت گز است و ا
چاه زمزم از بالا تا پایان یعنی عمق او شصت و هفت
گز است و عرض سر چاه چهار و چهار گز است و از کع
تا چاه زمزم سی و سه گز است و مابین مقام و چاه ده
بیست و یک گز است اما عرض زمین مطاف که برد و
کعبه معظمه سنگ فرش کرده اند از طرف شرقی از بیل
شباک مقام تا شادروان کعبه که مقابل در است چها
قدم است و از جانب شمالی از کنار مطاف تا دیوار
می زی او سی چهل و هشت قدم است و از جانب
غربی از کنار مطاف تا شادروان کعبه که در برابر
شصت و پنج قدم است و این بعد جوانب است و ا
جنوبی از کنار مطاف تا شادروان کعبه آنجا که ز
الاسود است چهل و هفت قدم اما بیان مقامات
ائمه اربعه رحمهم الله و رضی الله عنهم و جای نماز کردن
ایشان بدانکه مقام شافعی رحمه الله درین ایام
طرف شرقی خانه کعبه است مقابل وجه کعبه در ع

مقام ابراهیم علیه السلام و مقام حنفی رضی الله عنه در طرف
شمالی خانه کعبه است مقابل میزاب الرحمة و این قبله اهل
مدینه و قدس و شام است و مقام مالکی رحمه الله در طرف
غربی خانه کعبه است و مقابل ظهر کعبه و مقام حنبلی رحمه
الله در جانب جنوبی خانه کعبه است انزکی مقابل کاینب
شرقی مقابل الحجر الاسود و هر چهار مقام مذکور بیرون مطاف
است و مطاف جای طواف کردن را گویند و اما در عقب
خانه که چاه زمزم در وسط گنبد پست که قبة العراسی
سقایة الحاج است و از ابتدا حضرت عباس رضی الله عنه ساخته
بنا کرده است تا که حاجیان از آنجا آب زمزم بیا
اما بیان کیفیت مسجد الحرام بدانکه در اول زمین سطح
بود در زمان پیغمبر صلی الله علیه وسلم و در زمان خلافت
امیر المؤمنین ابوبکر الصدیق رضی الله عنه از هیچ طرف
دیواری نداشت که حرم را احاطه کند و در اطراف
حرم خانها بود که گرد مسجد الحرام را چون دیوار احاطه
کرده بود و از میان خانها راهها بود که از هر طرف
بحرم می آمدند و می رفتند چون زمان خلافت امیر

المومنین عمر رضی الله عنه شد و مسلمانان بسیار شدند.
خانها متصل بحرم را خریدند و در حرم داخل ساختند و
دور مسجد دیواری بر آوردند کمتر از قامت آدمی
و چراغهای مسجد را بر سر دیوار می‌نهادند پس اول کسی
که بر دور مسجد الحرام دیوار بنا کرد امیر المومنین عمر بود
رضی الله عنه بعد از آن چون زمان خلافت امیر المومنین
عثمان رضی الله عنه شد ایشان بر جایها خریدند و د
زیاده کردند و حرم را بسیار وسیع گردانیدند
و بر گرداگرد مسجد رواقها بنا کردند و مسقف
گردانیدند پس اول کسی که بر دور حرم رواقها بنا کرد
امیر المومنین عثمان بود رضی الله عنه بعده عبد ا
بن زبیر رضی الله عنهما در تاریخ سنه شصت و چهار از ه
تا سال شصت و هفت که مدت امارت او بود
در مسجد الحرام افزود و بسیار خانها خرید از جمله
جاها که خرید بعضی از آن دار ازرقی است دا
را به هفت هزار دینار خرید که عبارت است از هفت
هزار مثقال زر و داخل حرم کرد و بعد از آن عبد

بن مروان که از خلفای بنی امیه بود حرم را عمارت
کرد و لیکن چیزی زیاده نکرد اما دیوارهای مسجد را
بلندتر بر آورد و سقف رواقها را از چوب ساج
پوشانید و منقش و مزین گردانید و قنادیلها از سقف
مسجد در آویخت پس اول کسی که تزیین حرم نمود عبد
الملک بن مروان بود بعده ولید بن عبد الملک بزرگوار
اندکی در یک جانب حرم افزود و بعضی ستونها از رخام
فرمود بعد از آن چون خلافت و سلطنت از بنی امیه
به آل عباس انتقال نمود منصور بن جعفر که یکی از خلفای
عباسی بود در طرف شمالی حرم قدری زیاده کرد
و عمارت فرمود و ستونها رخام ترتیب نمود بعده
مهدی ابن منصور مذکور دو بار حرم را زیاده کرده
یکی در تاریخ صد و شصت از هجرت و یکی دیگر در سال
صد و شصت و هفت و در تاریخ صد و شصت و نه
مهدی مذکور وفات یافت رضی الله عنه و این مهدی پدر
هارون الرشید است و نقل کرده اند که کعبه مشرفه
در جانب یک مسجد بود چون مذکور عمارت بنیاد کرد

از دور حرم خانها خریدند و در حرم در آوردند و موضعی ساختند
کعبه در میانه مسجد شد این ذکر کرده امام نواوی که از کبار
علمای شافعیه در مناسک خود ذکر کرده و در بحر العمیق
فرموده که زیاده مهدی آنست که امروز مشهور به باب
الندوه است در پس مقام حنفی و منقولست که مهدی حج کرد
در سال صد و شصت از هجرت و فرموده که تمام ستونها
حرم را از سنگ مرمر کنند پس بفرموده او در دیار صعید
که جمله بلاد مصر است ستونهای از سنگ مرمر تراشیدند
و از آن کشتیها به بندر جده آوردند و از بندر جده
بر گردونها بمکه آوردند و در زیر رواقهای حرم نصب
کردند و آن ستونها همچنان هست تا امروز مگر جانب
غربی حرم که سقف حرم سوخته و آن ستونها که در زیر
آن بوده از حرارت آتش پاره پاره شده و بجای
آن از سنگ کوههای مکه ستونها ساخته اند و بجای آن
نصب کرده و ایضا در بحر العمیق فی فضایل بیت
العتیق از امام محب الدین طبری منقولست که روایت
کرده اند از ابو هریره رضی الله عنه که گفت هر

وسی که یافتیم در کتاب خدای عز و جل که حد مسجد
الحرام تا مسعی است و مسعی ما بین صفا و مروه را گویند
از عبد الله بن عمرو بن العاص رضی الله عنهما منقولست
که اساس مسجد الحرام که ابراهیم علیه السلام بنیاد نهاده
کرده است تا مسعی و گویند مهدی مسجد را بر مسعی
نهاده و از عطا بن ابی رباح منقولست که زمین حرم
تمام مسجد الحرام است اما طول مسجد الحرام درین ایام
از باب السلام تا باب عمره چهارصد و چهار گز است
و دویست و هشتاد گام می‌شود اما عرض مسجد از باب
صفا تا دیوار اصل مسجد که در پس مقام حنفی است
سیصد و چهار گز است و دویست و سی گام
می‌شود اما عدد درهای مسجد الحرام بدانکه در اطراف
حرم نوزده در است اما هر دری مشتمل بر چند مدخل
چنانکه مداخل با بهاء سی و هشت است و اسامی ابواب
مفصل ذکر کرده می‌شود ان شاء الله اما جانب دیوار
شرقی چهار در است اول باب بنی شیبه که درین ایام
باب السلام مشهور است و نزد اهل مکه بباب

بنی عبد الشمس بن مناف مشهور بوده در جاهلیت و ا
ازرقی در تاریخ مکه چنین آورده که خلفا از بنی در
درون می درآمده اند بدین سبب باب السلام اشتهار
و این باب سه مدخل دارد دوم باب النبی صلی الله علیه
وسلم که اکنون باب الجنائز میگویند و باب النسا نیز میگو
و باب النبی به آن گفتندی که پیغمبر صلی الله علیه وسلم از خ
بخانه خدیجه رضی الله عنها می رفته اند و این باب ر
دو مدخل است سیوم باب عباس بن عبد المطلب است
و در پیش این باب از جانب بیرون دو میل سبز است
که علامت مسعی است و این باب سه مدخل دارد چها
باب علی گویند رضی الله عنه و این باب نیز سه مد
است اما جانب دیوار جنوبی هفت در است
اول باب عابد که این زمان بباب بادامی مشه
است و این باب را دو مدخل است دوم باب
بنی سفیان بن اسد که اکنون مشهور به باب بغله
و صاحب النهایه این باب را باب الحناطین گفته
اند و این باب را نیز دو مدخل است سیوم

زیرا که اغلب راه در آمدن ایشان بحرم این در
بوده و این باب را دو مدخل است چهارم باب
ابراهیم و ابو عبیده بکری گفته است که ابراهیم
که این باب ملبا و نسبت میکنند خیاطی بوده که
آنجا می نشسته و این باب بنام او اشتهار
یافته و شیخ سعد الدین اسفراینی در کتاب
زبدة الاعمال نسب او را چنین ذکر کرده که ابراهیم
الاصفهانی و بعضی منسوب میکنند بحضرت ابراهیم
خلیل علیه السلام و امام ارزقی در تاریخ مکه معظمه
آورده که این وجهی ندارد که همین باب را
بحضرت ابراهیم علیه السلام منسوب دارند
بخلاف سایر الابواب والله اعلم و در تاریخ امام
ارزقی باب الخیاطین ذکر کرده است و این
باب سابقا دو مدخل داشته یکی بزرگ و یکی
کوچک اما درین ایام یکی در است که از جمیع
ابواب بزرگتر است پنجم باب بنی سهم
است که بباب عمره مشهور گشته است و این

باب ابراهیم

را یکی مدخل است اما جانب دیوار شمالی پنج در است

اول باب السده است که سابقا مشهور بباب

عمرو بن العاص بوده و این باب یک مدخل دا[رد]

دوم باب العجله است و این باب نیز یک مدخل د[ارد]

سیوم باب الندوه است و این باب [illegible] نیز

مدخل یکی است چهارم باب زیاده و این

است و امام در تاریخ خود باب دار شیبة بن عثمان د[ر]

کعبه است و این باب قریب بسویقه است که اعظم

شهر مکه است و این باب دو مدخل است پنجم باب

الدوریه است و این باب را یک مدخل الحقه صغیر

است که کوچکترین همه درهاست اما عدد ستونهای که

زیر طاقهاست بر چهار طرف حرم غیر ستونهای باب

زیاده باب ابراهیم چهار صد و شصت و نه ستون [illegible]

در هر طرفی سه قطار است و ستونها زیاده تا باب

زیاده دار الندوه شصت و شش عدد است اما [illegible]

که بر گرد مطاف از جهه آویختن قنادیل بر پا کرده

اند سی و سه عدد است و سابقا هم از سنگ

٩٥

شده بود اما در عهد دولت سلطان سلیمان عفی الله
بامر سلطان از سقف چوبی ستونها را تخته اند و بجای
ستونها او سنگ نهاده اند غیر از دو ستون که در دو
جانب مقام ابراهیم است علیه السلام از سنگ او سنگ
است و سنگ یک عدد و دیگر از سقف چوبی و چهار
مدرسه و یک مناره نیز بامر سلطان مرحوم ما بین
السلام و باب الزیاده دار الندوه را بنا کرده
اند و بعضی گویند با مر سلطان فرمود و بنام سلطان
کرده والله اعلم اما سلطنت سلطان سلیم بن سلطان سلیمان
رسید امر کرد به عمارت مسجد الحرام کرد و بنای قدیم
را بامر ایشان انداختند و مسجد الحرام را گنبدی نو ساخته
اند و جمیع ستونهای که در جانب دیوار غربی بود
همه در دیوار مسجد نهاده اند و بجای ان ستونهای که
از سه جانب مسجد از ستونهای حرم کم کردند و بجای
انکه از ان سه طرف کم کرده بودند از سنگ رخام و زرد
و ابلق ستونهای تراشیده بطریق مناره برستند
که غلظ ان ستونهای بحدی که دو کس می باید تا دست

درست کرده یکی از انهار را در کنار کبر مذکور و
چهار جانب مسجد ستونهای بدین نوع قرار گرفته
که در میان هر بیست ستون مرمر یکی از انجالی ستونهای
مذکور نصب کرده اند اما این عمارت در تاریخ
نهصد و هشتاد و دو سال در زمان سلطنت سلطان
مراد بن سلطان سلیم خلد الله ملکه و سلطانه با تمام
بکمال [illegible] در تاریخ نهصد و نود و بنام سلطان مرا
خلد الله ملکه و سلطانه ما بین باب علی و باب جنا
که در دیوار شرقی حرم است از جانب دیوار
درون مسجد لفظ جلاله و اسم حضرت رسالت صلی
الله علیه و سلم و اسماء خلفاء راشدین را بر یک
یعنی الله و محمد و ابوبکر و عمر و عثمان و علی رضوان
الله تعالی علیهم اجمعین نقش کردند و از جانب مسقف ما
بعضی خطوط کهنها به آیات قرآنی تحریر فرمو
و همچنین بر سر هر دروازه از آیات مناسب
آن باب نوشتند و بر سر هر ستون مرمر در دو
که جانب صحن حرم است از چهار جانب لفظ الله

تحطابلب جلی کنده بوده اند و تاب طلی مطلی کرده اند
و بر سر هر یکی از ستونهای بزرگ که سابقا مذکور
شد در سی دوره مذکوره اسم حضرت رساله را
صلی الله علیه و سلم و اسامی خلفای راشدین یعنی
اصحاب اربعه را رضی الله تعالی عنهم بترتیب کنده و زر
و بطلا مطلی ساخته اند بر این طریق که در ستون بزرگ
اولی که قریب باب علی بود اول اسم محمد صلی الله
علیه و سلم کنده نقش کرده اند و در دوم ابوبکر
صدیق رضی الله تعالی عنه و در سیوم عمر بن خطاب رضی
الله عنه و در چهارم عثمان رضی الله عنه و در پنجم
علی رضی الله عنه همین ترتیب در جمیع ستونهای
بزرگ در دوره اول نقش کرده اند اما منارها
که در دور مسجد است هفت است چهار منار از هشت
در چهار رکن حرم است و یکی در پهلوی باب
زیاده و یکی در میان مدرسهای سلطان سلیمان و یکی
بر بالای طاق دروازه مدرسه قایتبای که
از پادشاهان مصر بود و این مدرسه در دیوار

شرفی کریم است متصل باب السلام باب
در بیان فضیلت مکه معظمه و مدینه مشرفه منوره
الله تعالی عن الآفات و العاهات بدان وفقک
الله تعالی وایانا که کبیر صحابه که ایمه دین
الله تعالی علیهم اجمعین اختلاف کرده اند درین که مکه
افضل است یا مدینه امام اعظم
وامام شافعی وامام احمد حنبل رضی الله عنهم
فرموده اند که مکه مشرفه افضل است وامام
مالک رحمه الله علیه فرموده که مدینه منوره افضل
است واما خوابگاه سرور کاینات وفخر موجودات
علیه افضل الصلوات واکمل التحیات افضل
است بالاتفاق ایمه دین از مکه و از مدینه بلکه از عرش
نیز و این معنی را ذکر کرده است شیخ جلال الدین
السیوطی در کتاب انموذج اللبیب فی بیان خصایص
الحبیب صلی الله علیه واله وصحبه وسلم وابن حجر
کرمانی وغیر او نیز گفته اند اما مختصر نقل ما
چون این جا ان نمی کرد که هر کدام را مفصل بیان کند

69

در اختصار کوشید والله الهادی

تمم بالخیر

والذراع سبعة السوداتية وضعها الرشيد قدرها ذراع [illegible]

والقصبة وضعها ابن ابی لیلی وهی ارتفعت فی الاولی باصبع وثلثی اصبع والسو[illegible]

وضعها ابو یوسف وهی ارتفعت فی الاولی بثلثی اصبع والهاشمیة الصغری

وضعها بلال بن ابی بردة وهی اطول فی الاولی باصبعین وثلثی اصبع

والهاشمیة الکبری وضعها المنصور وهی اطول فی الاولی بخمسة

اصابع وثلثی اصبع والعمریة وضعها عمر بن الخطاب وهی

ذراع وقبضة وابهام قائمة والمیزانیة وضعها المامون

هی ذراع وثلثا ذراع بالسوداتية وثلثا اصبع ه

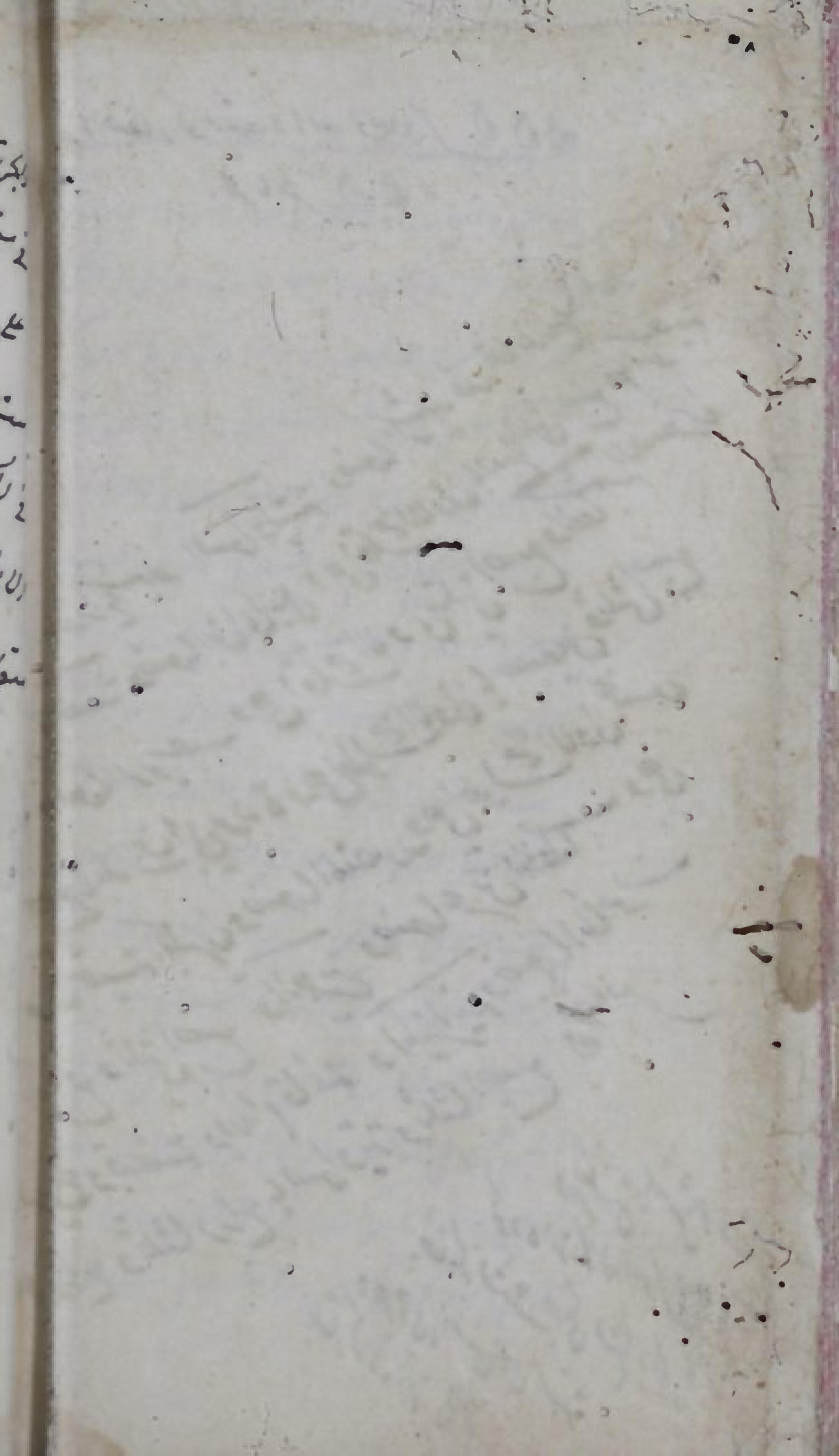
وهر انگشتی را شش جو [illegible]

کرده اند که در پهلوی هم [illegible]

چنانکه [illegible]

وهر جوی را [illegible]

اعتبار کرده اند [illegible]



والجريب ستون ذراعا
في ستين بذراع كسرى وهو يزيد
على ذراع العامة بقبضة فانها [illegible] ست قبضات
ست قبضات وهي سبع من قبضات [illegible] فان جريب
في الكفاية قيل هذا التقدير ليس بلازم فان جريب في كل بلد
الاراضي يختلف باختلاف البلدان
متعارف اهله

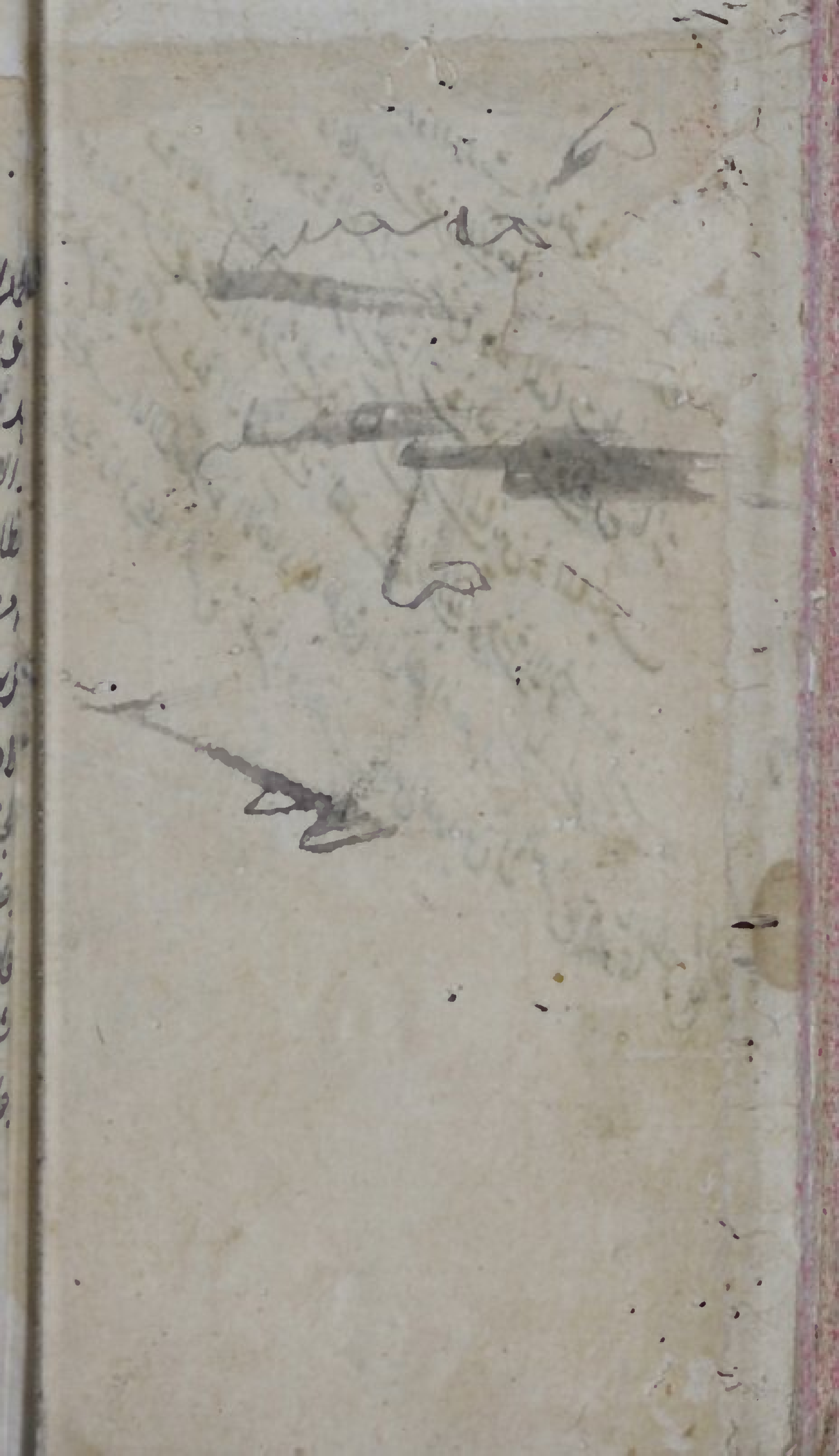
[illegible] شرح مولانا ابو المكارم

لانه اعتبر ذراع
بالحد

اعلم ان الاقاويل مختلفة
في الذراع المعتبر في الحوض الكبير في البدائع لنيابه
ان المعتبر ذراع الكرباس وعليه الفتوى تصحيحه وذكر في ضمن
وفي الخزانة بين الكفاية رمز المعتمد في الخلاصة
ان الصحيح اعتبار ذراع المساحة لانها اليق بالممسوحات
وفي الكافي ان عليه عامة المشايخ وفيه في المحيط ان الاصح ان يعتبر
في كل زمان ومكان ذراعهم اه ازجي مولانا ابو الكمال

ذراع المساحة ز
بقصد وذراع الكرباس
اقصر من ذراع المساحة با
اصابع

اذا اردت ان تعرف الضرب
والحاصل فضرب الآحاد في الآحاد واحد
واحد وفي العشرات عشرة وفي المئات مائة
وفي الالوف الف وضرب العشرات في العشرات ولصل مائة
وفي المائين الف وفي الالوف عشرة الاف وضرب المائين في المائين
عشرة الاف وفي الالوف مائة الف وضرب الالوف في الالوف
الف الف اما الآحاد في الآحاد فالطريق ان تضع المضروب لما المضروب فيه
كل عدد زاد على العشرة عشرا وتضرب ما بين العدد من لا العشرة في الاخرى في الاصل
وكم تقي



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نوّر قلوب المؤمنين
بنور الهداية الى التوحيد والايمان و
هداهم بالعناية الى المعرفة والايقان
والصلوة على من هو صاحب البينات
الظاهرة والمعجزات الواضحة المبلغ ما بعث
به من غير تقصير ولا تقصير المختتم بلا بعده من
نذير وبشير الموعود بظهور دينه على
الاديان والوصول الى اعلى درجات
الجنان محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وعلى آله وصحبه الذين بالغوا في اتباعه
غايتها خصوصا على القائمين مقامه بلا
شبهة الحاكمين حكمه من غير هوى وبدعة
وعلى اتباعهم اجمعين هذه رسالة في تحقيق

معنى كلمتي الطيبة والشهادة ا
الى الصواب والتمييز للصعاب ف
بعون الله الملك الوهاب لا ا
الله محمد رسول الله اعلم ان
المجيئ لمعنيين احدهما بمعنى ليس
يجيئ لنفي الوحدة كليس وثانيهما لن
الجنس والفرق بينهما انك اذا
لا رجل في الدار بالمعنى الاول لايناف
بل رجلان لانك نفيت الرجل بصيغة
وليس التثنية والجمع كذلك وبالمعنى
ينافيه لان الجنس موجود في التثنية
والجمع ولو كان فيها رجلان او رجال با
الاول لا يكون الكلام كاذبا وبالمعنى الثا

١

يكون حاد ا فيكون كلمة لا بالمعنى الثاني ابلغ في النفي ولذا
قيل انها لقصة ان لان ان لتاكيد الاثبات وهي
لتاكيد النفي وفي التنصيص على المعنى الثاني فقط لان المقام
مقام تاكيد ويدل على التاكيد بالمعنى الثاني دون الاول
وهي لقصر اسما كي صالحة لوقوعها على الجنس وحده
صالح لعدد نفسه عن الجنس والاسم هيهنا لفظة
وهو كل الاسم لكل معبود حقا كان او باطلا
ثم غلبت على المعبود بالحق وهو بعد الغلبة على هيهنا المعبر
كل لان بعدها الكل بالحق لا بعدد الحرية وان بعد
تقليل لتنويع كما عرف في علم آخر والا لا اخبار
لاثبات التوحيد ان دليل والكل لا العصر ان يكون
له افراد في الخارج لا يجوز ان يكون آفراد متميز
والخارج كسر تك البارئ تعالى كما عرف في علم آخر
والحصر ههنا محمد وصفت وهو اما كما قدر بالبعض

اى لا اله لنا الا الله وبهذا التقدير لا يثبت منه تو
لان التوحيد هو ان لا يكون لجميع المخلوقات
في الواقع اله الا الله والتقدير الذي ذكرنا لا
هذا المعنى وهذا ان لا يكون لنا اله الا الله
وهذا لا يكون توحيدا اللهم الا ان زاد بل
جميع المخلوقات مجازا قائل واما موجو
كما قدره الاخرون اى لا اله موجودة الا الله
وفي هذا التقدير بحث لانه لا يخ ما ان يكون
المراد من الوجود اما مطلق الوجود واحدا
كان او متعددا واما وجوب الوجود فان كان الا
فح يلزم في المستثنى اثبات ما لعرفي لمستثنى
نفسه يلزم في المستثنى مطلق الوجود ا
الموجود الواجب فح لا يثبت التوحيد الا
التوحيد ان يثبت لله وحدة وجود واجب

٧٤

من الوجود ح اما مطلق الوجود واحدا كان
او جايزا او اما واجب الوجود فان كان
الاول فح يلزم في المستثنى اثبات ما نفي في
المستثنى منه بعينه فح لا يثبت التوحيد
لان التوحيد ان يثبت لله وحده وجود
واجب متصف بجميع صفات الكمال منزه
عن سمات النقص و النزوال وان كان
الثاني فح يلزم منه نفي وجود اله واجب
وجوده غير الله تعالى ولا يثبت التوحيد
ايضا لانه لا يلزم منه نفي آله جايز وجوده
والجواب على الاول بانا لا نسلم ان
التوحيد اثبات الوجود لله تعالى وحده
مع جميع الصفات بل التوحيد ههنا اثبات

فح يلزم في المستثنى اثبات مطلق الوجود لا الوجود الواجب

الموجود له تعالى وحده مع نفيه عن الغير
واما اثبات الصفات له تعالى فامر آخر
اثبتنا بدلائل آخر الان بهذه الكلمة نثبته
فهو الجواب عن الثاني بانا لا ان
جايز الوجود بمحل النفي لانه منفي عقلا
جايز الوجود ليس له صلاحية الالوهية
لانه محتاج فلا حاجة الى نفيه وفاخرا
شيء كما ذهب اليه طايفة اي لا اله
الا الله ثم كلمة الا تستعمل لمعنيين احدهما
للاستثناء فهو اصلها وثانيهما بمعنى غير
قوله تعالى هذا الاسم لا يطلق الا على
الباري تعالى وهو ذات مستجمع
صفات الكمال منزه عن النقص و

عن الزوال وهو بهذا المعنى جزئي لا يطلق
الا على ذات موجود ليس له شريك
في الخارج ولا في الذهن معبود
بالحق تحيرت العقول في كنه
ذاته اذ لم يعرفه احد بكنه ذاته بل
بصفاته القايمة بذاته الظاهرة اثر
بعضها في الخارج وهم ايضا عرفوه بالصفات
اجمالا لا تفصيلا اذ بعض صفاته مما لا
يعرفها احد غيره لانها غير متناهية
وغير المتناهي لا يعرفها الا من هو
غير متناه وهو الله تع ثم قولنا لا اله
الا الله المراد من اله المنفي مطلق سواء
كان حقا او باطلا كما هو اصله قبل الغلبة

او المعبود بالحق كما هو بعد الغا
وعلى كلا التقديرين بحث اما
الاول فلانه يلزم حينئذ شيئا ا
ممتنعان احدهما الكذب بهذه التو
لان المعبود الباطل موجود في ا
بل هو اكثر من ان يعد ويحصى وكل
تعال لا معبود الا الله وثانيهما
يلزم المنفي ايضا مطلق المعبو
لا المعبود بالحق والمطلوب هو
المعبود بالحق وذلك لا ينفي
منه واما على التقدير الثاني فلا
هنه استثناء الشيء من نفسه وبطلا
ظاهر والجواب عن الامتناع الاو

76

بان المراد من الوجود الوجود الواجب فلا يكون
المعبود الباطل موجودا بهذا الوجود فلم
يكن التوحيد كاذبا وعن الامتناع الثاني
بانا لا نسلم ان المطلوب ههنا هو المعبود
بالحق بل المطلوب ههنا نفي الوجود
عن غير الله تعالى من الشركاء واثباته له
تعالى وبهذا المعنى يفهم منه لا محالة واجا
اثبات الصفات له فلا يكون حقا فاحرز
بما ذكر قبل والجواب عن التقدير الثاني
بان المعبود بالحق ليس فيه نفي حقيقة
الجنس وهي لا واحد لا يلزم منه
منه استثناء الشيء من نفسه لان المستثنى
هو الله تعالى في قولنا لا اله الا الله اسم مختص

بذات الله تعالى لانه بعد حذف الهمزة
بدخول الالف واللام عليه هو جار كالعلم
لذاته تعالى فهو بهذا المعنى جزئي حقيقي فيكون
استثناء الجزئي من الكلي لا استثناء الشيء
من نفسه لان الجزئي غير الكلي ثم كلمة
الاستثناء لا تخلو من ان يكون للاستثناء
او يكون بمعنى غير ولا سبيل اليهما اما
فلانه يثبت منه نفي اله مستثنى منهم
واما لو فرض آلهة لم يستثن منهم فلا يثبت
نفي ذلك المفروض وهذا المعنى له
بتوحيد واما الثاني فيثبت منه الـ
غير الله تعالى واما لو فرض آلهة لا يكون
غير الله ولا عينه كصفات الله تعالى
يثبت منه نفي ذلك المفروض و

٦٦

فلا يكون هذا توحيدا فالجواب عن الاول
بانا لا نسلم لو كان كلمة الا للاستثناء يثبت منه
نفي آلهة الى اخره لان هذا معنى الصفة لا معنى
الاستثناء لان الاستثناء هو اخراج شيء عن
شيء عام يتناول جميع ما هو من جنس
المستثنى فيخرج منه المستثنى فوقا ويدخل
جميع ما هو من جنس منه تحت صدر الكلام
منفيا يتوجه الاثبات الى جميع ما هو من
جنس سوى المستثنى لانه يكون حينئذ
منفيا وان كان صدر الكلام منفيا يتوجه
النفي الى جميع ما هو من جنس سوى
المستثنى لانه يكون ح مثبتا لانك اذا
قلت ما جاءني القوم الا زيدا يتوجه النفي

الى جميع ما هو من جنس زيد حماية
لفظ القوم ويكون الزيد مستثنا
الا انه يحتمل ان يكون قوم اخر
لم يستثن منه زيد باقيا غير داخل
النفي الا ترى الى قوله تع ان الا
لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا
كيف يثبت الخسران لجميع ما هو
جنس الانسان سوى الذين آمنوا
وعملوا الصالحات وهذا المعنى
قطعا وايضا اتفقوا على ان النفي
الا افاد قصر القصر اى من
نحو ما في الدار الا زيد فلا يكون
الا اذا كان النفي متوجها الى جميع

78

ما هو من جنس المستثنى منه سوى
المستثنى ويكون الاثبات متوجها
الى المستثنى فقط ولا يحتمل ان يكون
بعض جنس المستثنى منه مما لم
يستثن منه المستثنى خارجا عما هو
تحت النفي فعلى هذا يكون النفي
في قولنا لا اله الا الله متوجها الى
جميع الالهة سوى الله ويكون الثابت
الوجود لله تعالى وحده وهو المطلوب
ويكون عين التوحيد والجواب
عن الثاني بانا وان سلمنا كون الا
بمعنى غير فيثبت نفي الالهة غير الله تعالى
لكن لا نسلم عدم نفي الالهة لا تكون غير
الله تعالى لان الذي الغرض ان يكون

ذاتا موصوفة باوصاف الالوهية و
بذاته يكون غير الله لو لاحالة لان
الغيرين على ما عرفوهما ذاتان او موجو
يتصور وجود احدهما بدون الاخر
المفروض بهذه المثابة لاحالة فيكون
غير داخلا تحت النفي ويكون الثابت
ثابتا لله وحده وهذا عين التوحيد
المطلوب بخلاف الصفات فانه
لا يصح تصور وجودها بدون الذات
فلا يكون غير الذات تعالى وكذلك
مع صفة اخرى ثم مد كلمة لا في قوله
اله الا الله امر مندوب لورود الا
بذلك وان الاجر على قدر التعب
وفي المد تعب من تركه فيكون

٧٩

ينفع المكلف ولانه ينبغي ان يكون المكلف
مستحضرا في زمان هذا التجديد نفي جميع
ما يتصور في ذهنه الهًا ثم يثبت الوجود
بكلمة الا الله لم لا يكون هذا الكلام ادل
في النفي والاثبات فيكون اكمل عن تركه
وقيل تركه اولى لانه اسرع الى الاثبات
وقيل ان كان المتلفظ بهذه الكلمة متبدئا
منتقلا من الكفر الى الايمان فترك المد
اولى ليكون اسرع دخولا في الايمان و
ان كان مومنا ويذكر هذه الكلمة للتجديد
فالمد اولى لما ذكر فان قيل لم خص هذا
الاسم بالذكر في الكلمتين وفي صفة الايمان
والتعبد وفي التسمية والتحميد والانباء
وغير ذلك اليه من بين صفاته العلى و

الشافية

اسمائه الحسنى وان كان الايمان واجبا
بجميع اسمائه وصفاته قلت ان هذا الاسم اسم
لذاته تعالى المستجمع لجميع صفات الكمال
المنزه عن النقص والزوال فيكون
ذكره مستجمعا لذكر جميعها وان كان
ولذا اختص ذلك الاسم في قلب
وان كان الايمان واجبا بالجميع فلو
كان مومنا به وبجميع اسمائه وصفاته
ان كان على سبيل الاجمال والا
الاجمالي كاف لان التفصيل ليس
باب الايمان فلذا قيل انه هو الاسم
فان قيل الصفات لا دخل لها في
والاعلام فكيف يكون هذا الاسم
لجميعها قلت انا لا نجعل الصفات

بالذكر

80

داخلة في الاعلام والتسمية في الشاهد لان
الصفات في الشاهد يتغير ويتحول ساعة
فساعة فلو جعل لها دخل في التسمية لتغيرت
التسمية وتحول من تسمية الى اخرى
مما لا يعد ولا يحصى حسب تغيرها فلم يجعل
لها دخل في الاعلام والصفات فيها لا
يتغير ولا يتحول فهي ثابتة ازلا وابدا
كالذات فيجعل لها دخل فيها وانها
انما جعل العلم في الشاهد بعد معرفة الذات
بالمشاهدة في معرفتها وتميزها عن غيرها
فيكون لها دخل في تسمية الله تعالى
ثم قولنا محمد رسول الله لو جملة مستانفة
جواب سؤال مقدر وهو انك اذا قلت
لا اله الا الله كان سايلا سال ما تقول

في محمد صلعم قوله محمد رسول الله صلعم و
بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
مناف لانه ادعى النبوة وظهرت المعج
بيده مما لا يعد ولا يحصى واجلها القرآن
والرسول من البشر انسان بعثه الله
الى الخلق لتبليغ ما أوحى اليه ويكون
ذا شريعة ناسخة لشيء من شرايع
من قبله وهو صلى الله عليه وآله وسلم
فعرف انه رسول الله صلعم والنبي
من الرسول لانه بشر بعثه الله تعالى لتبليغ
ما اوحى اليه سواء كان ذا شريعة او لا و
ينسخ بعض شرايع من قبله او لا قوله
واشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له واشهد ان محمدا ع

عبده و رسوله قلت جميع ما ذكر
من الابحاث اللطيفة العقلية و الاسولة
مع اجوبتها في الكلمة الطيبة ياتي بعينها
في كلمة الشهادة و التوحيد ايضا فنا بل نذكر
ههنا ما هو مختصا بها فنقول الشهادة
معنى الاخبار عن مشاهدة معاينة مع
مواطاة اللسان و ان ما اختير ههنا هي دون
اخواتها مما يدل على هذا المعنى لانها
مشروطة بمواطاة اللسان مع القلب
ليكون لها دلالة على التصديق الذي
هو الركن الاصلي في الايمان بخلاف اخواتها
لانها لا تدل على ذلك و ايضا هو آكد
و ابلغ من غيرها لان اصلها ان يكون مسندا
الى الحس و هو اعرف المعاني قل ما خرجي

فيه الغلط فيكون حسي البلغ من غيرها ولها
واشترط فيه الشهادة في الدعاوي ان يكون
بهذا اللفظ فان قيل فعلى هذا يلزم ان
لا يصح استعمال الشهادة ههنا لان نعرف
عن الله تعالى والثابت وحدانيته تعالى ليس
مما يشاهد ويعاين بل هو معقول صرف
لا دخل للحس فيه اصلا قلت سلمنا ان
هذا المعنى ليس مما يشاهد ويعاين لكن
لما ثبت بالبراهين القاطعة والدلايل
الساطعة لا مجال لشبهة الخلاف فيه
مما يشاهد ويعاين فكانه صار محسوسا
ثابتا بالحس فيصح استعمال الشهادة
وايضا قلت ان اصلها ذلك ثم استعمل
لكل خبر يقيني وههنا من ذلك القبيل

٨١

82

فان قيل قولنا ان لا اله الا الله يدل على
نفي الشركاء والشهادة على النفي غير جايز
قلت النفي هو ان كان مما يعرف بل كان
كالاثبات كما عرف في علم اصول الفقه
والنفي ههنا من هذا القبيل فيصح الشهادة
فان قيل لم ذكر الشهادة بصيغة المضارع
وان كان اكثر الانشاءات وهو ايجاد
شيء لم يكن بلفظ الماضي كبعت و
اشتريت قلت لفظ المضارع عند
الاطلاق يقع على الحال عند الاكثرين
فقولنا اشهد وان احتمل ان يكون
للانشاء لكنه ذكر بصيغة المضارع ليدل
بالنظر على ان الشهادة لابد وان يكون
موجودا في الحال اذ الشهادة الماضية

لو لم يكن موجودا في الحال لا ينفع بل ...
الحالة ينفع وان لم يكن في الزمان موجو...
فذكرنا بصيغة المضارع ليدل عليه اعلم ...
كلمة ان في قولنا اشهد ان لا اله الا الله ...
المخففة من المثقلة وقد اشترط ...
ان تكون عاملة في ضمير الشان وهو ...
المبهم لا مرجع له في الكلام السابق ...
بالجملة بعده وهي هنا قولنا لا اله الا ...
وفايدتها التوكيد في الكلام لوجوه ...
وضعت له ولانها تعمل في ضمير الشان ...
وفيه التفسير بعد الابهام وفي ذلك ...
توكيدا ايضا وكذا كلمة لا لنفي الجنس ...
تدل على التاكيد ايضا وكذا الاثبات ...
بعد النفي لانه دليل على التاكيد ...

وحده حال موكدة لمضمون جملة سبق ذكرها
وقولنا لا شريك له بيان للوحدة وبما يدل
على تاكيد ما سبق وانما كثر التاكيد لكثرة
المخالفة المعاندين من المشركين كالثنوية
والنصارى والطبائعية والافلاكية وغيرهم
من منكري الوحدة فيبولغ في التوكيد ليكون
على حسب الانكار ردا عليهم
كما عرف في علم البلاغة فان قيل بل
يجوز ان يكون قولنا وحده لنفي التركيب
عن ذاته تعالى ويراد بالوحدة الحقيقية التي
لا كثرة فيها قلت هذا المعنى وان كان
صحيحا مطابقا لنفس الامر لكن السوق
يأباه لان الكلمة سيقت لنفي الشركاء

مع اثبات التوحيد له تعا وهذا المعنى
يقتضي ان يكون المراد بقولنا وحده نـ
الشركاء عن الله تعا اللهم ثبتنا في المو
السابحين الغواصين في بحر توحيدك الـ
لا ساحل له ولا نهاية لغوره فان قـ
شهادة الواحد غير مقبولة فكيف
هذا القول اعني اشهد ان لا اله الا الـ
مقبولة من الواحد قلت لما شهد
لا اله الا الله فقد اقر بانه هو المعـ
الذي يجب على جميع الموجودات
عبادته وحده وان جميع الموجودا
عبيده ومملوكه والشاهد ايضا مـ
الموجودات فقد اقر على نفسه ايضا

لانه عبده ويجب علي عبادته وكانت
هذه الشهادة في هذا المعني اقرار على
نفسه لوجوب شيء والاقرار الواحد على
نفسه مقبول له لا محاله فيكون هذه الشهادة
مقبولة ايضا وكذا قولنا اشهد ان محمدا
عبده ورسوله لانه لما شهد انه رسول الله
فقد اقر باتباعه على نفسه فيكون
في هذا المعنى اقرارا فيكون مقبوله فان
قيل لابد للشهادة من المدعي وهو الذي
يدعي شيئا والمدعي عليه وهو المنكر والحاكم
والشهود واقلهم اثنان قلت المدعي
هنا رسول الله عليه السلام الذي يدعي بانه
نبي في هذا الدين والمدعى عليه

بوجوب ٢

هم المتكبرون من الشياطين واك
والحاكم بينهم بالحق والباطل
الله تعالى وعليه قوله تعالى عالم الغ
والشهادة انت تحكم بين ع
فيما كانوا فيه يختلفون وان
كل واحد منهم اي من المؤ
وعليه قوله تعالى وتكونوا شهدا
الناس ويكملوا في جميع اديان
والرسل فان قيل الدعوى
باثبات صفة من صفات الله
وهو وحدانية تعالى فكيف يجوز
ههنا قلت منافع هذه لا يرجع
الله تعالى بل الى العباد فيصح الحا

ولانه انما لا يجوز حكم الحاكم في فعله في الشاهد
باعتبار توهم ميله الى الباطل لجنايع
نفسه وهاهنا لا يتوهم ذلك في حق الله
تعالى الله على الكبرا فيجوز حكمه بهاهنا بخلاف
الشاهد ثم قولنا عبده ورسوله العبد اسم
لكل مملوك من ذوي العقول انما قدم
هذا اللفظ على رسوله وان كان الرسول
اشرف درجة عند الله لان وصف العبودية
مقدم على وصف الرسالة والفرق بين
العبادة والعبودية ان العبادة اسم
لفعل مامور به فهي بعد الامر والعبودية
وصف قائم بذات العبد لا ينفك عنه
اصلا ولهذا محل العبادة لا يكون في الاخرة
بخلاف العبودية فانها لا يزال في

الاحوال كلها اللهم اجعلنا من العباد
لا تعصونك طرفة العين في مدة
فلنختم الكتاب بهذا الدعاء
هذين الكلمتين معظمتين مما نطق
والمختصر لا يحتملها الحمد لله على ما
في هذا المحل اللهم كمل ايماننا
بحرمت نبينا صلى الله عليه وعلى آله
آمين ربنا آمين يا رب العالمين

بخط ... الشيخ عبد السلام ...

[illegible]

الرسالة في بيان معنى كلمة التوحيد ٨٥

86

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله اجمعين لا اله الا الله محمد رسول الله اعلم ان المتكلمين ذهبوا الى ان الا الله استثناء من آله ومعناه المعبود بالحق والخبر المحذوف وهو موجود فالمعنى لا معبود بالحق موجود الا الله قلت فيه كلام من وجهين اولا ان اللغة لا تساعده فان الاله في الاصل بمعنى الاعم من المعبود بالحق صرح به القاضي وصاحب الكشاف وغيرهما وثانيا ان بعض العرب حين قال لهم النبي صلعم قولوا لا اله الا الله قالوا اجعل الالهة الهنا واحدا ان هذا لشيء عجاب

كما قال المتكلمون لو كان مدلول الهما مفهوما منهما
لفهموا ذلك لانهم اهل ذلك اللسان و
ما فهموا الجعل وما فهموا الا انه لا جعل بينهما
المعنى ولا التعجب فضلا ان يكون بليغا في
التعجب او ابلغ فيه دل عليهما ما اجاب على
المبالغة بتخفيف الجيم و تشديدها على
اختلاف القرائتين اما الجعل فلا اقتضاء
حمل المجعول اليه على المجعول كما في قوله
تعـ وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن
اناثا فلا حمل فيه فلا جعل وما فيه فانما
الوحدة فهي اليه وسلب الوجود عمن
سواه من الاله وذلك مفهوم اخر لا اراه
فيكون الجعل وما قيل من ان معنى قوله

قوله اجعل الآلهة الها واحدا اجعل الالوهية
التي كانت لهم لواحد منهم فتحريف لا تغيير
ولبيان التعجب فلانه لا يكون الا فيما استبعده
العقل وفي شرح الرضي التعجب انفعال
يعرض للنفس عند الشعور بامر يخفى سببه و
لهذا قيل اذا ظهر السبب بطل العجب وفيما
نحن فيه توحيد عقلي اتفاقا فلا استبعاد
فضلا عن غاية الاستبعاد فلا تعجب فظهر بطلان
ما قيل في توجيهه كونه عجابا من انه خلاف ما
اطبق عليه اباؤهم فان العجيب ما استبعده
العقل لا خلاف ما اجمع عليه الاباء اعلم
ان لا لنفي الجنس واله اسم لها ومعناه
لغة المعبود مطلقا حقا كان او باطلا كما عرفت
وخبرها المحذوف شيء فالله مستثنى مفرغ

والمستثنى منه هو الشيء المحذوف كما في
ما زيد شيئا الا شيء فالمعنى لا معبود شيء
الا الله فقد حمل الله على كل معبود من الكواكب
والاصنام وغيرها ويجوز ان يكون الا صفة
غير وفي شرح الرضي مذهب سيبويه يجوز
وقوع الا صفة مع صحة الاستثناء وقال لا
يجوز في قولك ما اتاني احد الا زيد الا
الا زيد بدلا وصفة وعليه اكثر المتأخرين
تمسكا بقول عمرو وكل اخ مفارقه اخوه
ابيك الا الفرقدان وقوله حم الناس
هالكون الا العالمون والعالمون كلهم
الا العاملون والعاملون كلهم هالكون
الا المخلصون والمخلصون على خطر عظيم
ان يكون صفة لاسم لا مرفوعة حملا على

باب اسماء الله تعالى قوله تسعة وتسعين اسما
الاسم ما يطلق عليه وذلك اما باعتبار ذاته
او باعتبار صفة سلبية كالقدوس او حقيقية
كالعليم او اضافية كالحميد والملك او باعتبار
فعل من افعاله كالرزاق والاسم هو اللفظ
والمسمى هو المعنى والتسمية وضع اللفظ
لذلك المعنى وقد يطلق ويراد به المعنى
فالمراد بالاسم هو المسمى على التقدير الثاني
وغير المسمى على التقدير الاول فلذلك اختلف
في ان الاسم هو المسمى او غيره وقيل لفظ
اسم يطلق على اللفظ وعلى مسماه ايضا فهذا
هو الخلاف مائة الا واحدة بدل وفائدته
المنع من الزيادة والنقصان وان اسماءه
توقيفية ودفع لما يتوهم من تصحيف تسعة

وتسعين بتسعين وقد جاء في الرواية الاخرى
نظرا الى الكلمة من احصيها اى بتشهد اياد
في بعض الروايات الصحيحة فان الحفظ
يحصل بالاحصاء وتكرار مجموعتها او ضبط
حصراو تعدادا وعلما وايمانا او اطاقتها
بالقيام بما هو حقها والعمل بمقتضاها وبدل
الحديث على ان من احصاها دخل الجنة
فلا ينافي ان من زاد فيها زاد مرتبة في
الجنة اذ قد ورد في رواية ابن ماجة اسماء
ليست في هذه الرواية كالتام والقديم
والوتر والشديد والكافي والابد
ذلك وايضا ورد في الكتاب المجيد الرب
الاكرم الاعلى احكم الحاكمين ارحم الراحمين
احسن الخالقين ذو الطول ذو القوة

89

ذو المعارج ذو العرش رفيع الدرجات
الى غير ذلك يحب الوتر اي يثيب
على العمل الذي ينبه على معنى الفردانية
اثابة كاملة بين الله بيان لكيفية الاجمال
كانه قيل كيف تحصيلها فقوله لا اله الا هو
لهذه الكلمة مراتب الاولى ان يتكلم
بها المنافق مجردا عن التصديق وذلك
ينفعه في الدنيا بحقن دمه وحرز ماله واهله
ان ينضم اليها عقد قلب بمحض التقليد
وفي صحتها خلاف ان يكون معها اعتقاد
مستفاد من الامارات والاشياء المقبولة
ان يكون معها اعتقاد جازم من حجج
قاطعة وهي مقبولة اتفاقا ان يكون الخ

مكاشفة عينا يا معاينتهم بصيرته ونظره
قال اهل الاشارة اذا تحقق مخلصا
مع الله كان داخلا في الجنة في ح
قال الله تعالى ولمن خاف مقام ر
جنتان قيل جنة معجلة وهي حلاوة
الطاعات ولذة المناجات و
وهي قبول المثوبات وعلو ز
قوله القدوس اي الطاهر المنز
في نعته عن سمات النقصان قوا
اي ذو السلامة عن عروض الآفا
مطلقا ذاتا وصفة وفعلا قوله المؤمن
من خلقه بافادة الآلات دفع ا
ابن الابرار من الفزع الاكبر يوم ال

او صدق انبيائه بالمعجزات قوله المهيمن
الرقيب الحافظ وفي اللغة ماخوذ
من هيمن الطائر اذا نشر جناحه على
فرخه صيانة له قوله العزيز الغالب و
يرجع الى القدرة المتعالية عن المعارضة
وقيل عديم المثل قوله الجبار الجبر اصلاح
الشيء بضرب من القهر ويطلق على الاصلاح
المجرد نحو يا جابر كل كسير وعلى القهر المجرد
نحو لا جبر ولا تفويض ثم تجوز به للعلو
المسبب عن القهر فقيل نخلة جبارة وقيل
الجبار هو المصلح لامور العباد وقيل حامل
العباد على ما اراده وقيل المتعالي عن ان
يلحقه كيد الكائدين قوله البارئ الذي
خلق الخلق بريئا من التفاوت قوله المص
الذي صوره على هيئته يتميز بها عن

وافعاله قوله الغفار الذي يستر الذ
الذنوب في الدنيا باسبال الستر عليها
في العقبى بترك المواخذة عليها او
من الغفور وقيل المبالغة في الغفار
الكمية وفي الغفور باعتبار الكيفية قوله
القهار هو الذي لا موجود الا هو
تحت قدرته مسخر لقضائه وقدره
الوهاب كثير النعم دائم العطاء وال
الحقيقية الخالية عن الاعواض والا
قوله الفتاح الحاكم وقيل الذي يفتح
الرحمة قوله القابض الباسط مضيق
الرزق وموسعه وقابض الحق بقبض الا
عن الاجساد فباسطها عليه و
الرافع يخفض القط ويرفعه او
الكفار بالخزي والصغار ويرفع ا

بالنصرة قوله المعز الاعز ... الشيء ذا الجمال يصير بسببه مرغوبا اليه وقيل المثال والاذلال ضده قوله الحكم الحاكم الذي لا راد لقضائه قوله اللطيف بمعنى الملطف كالجميل بمعنى المجمل وقيل العالم بخفيات الامور وباللطف منها قوله الخبير العالم ببواطن الاشياء قوله الحليم هو الذي لا يستفزه غضب ولا يحمله غيظ على تعجيل العقوبة قوله الشكور هو الذي يعطي الاجر الجزيل على العمل القليل قوله العلي البالغ في علو المرتبة بحيث لا رتبة الا وهي منحطة عن رتبته قوله الكبير ضد الصغير يستعملان باعتبار مقادير الاجسام وباعتبار الرتبة قوله المقيت المقتدر وقيل خالق الاقوات قو

الكريم المفضل بلا مسئلة ولا وسيلة قو
الحفيظ الذي يراقب الاشياء فلا
عنه مثقال ذرة في الارض ولا في ال
قوله الواسع كثير الرحمة والعطاء و
الحكيم الحكم كمال العلم واحسان الع
قوله الودود الذي يحب الخير ل
الخلايق وقيل المحب لاوليائه
الوكيل القائم بامر العباد قوله ال
ذو القوة التامة البالغة الى الك
قوله المتين [illegible]
بحيث لا يتاثر اي الذي
قوله الماجد من المجد وهو سعة ال
من مجدت الماشية اذا صادفت
روضة انيقة قوله الواجد في

الاصول لفظ الاحد بعد الواحد ولم يوجد
في جامع الترمذي والدعوات البيهقي
ومعنى الواحد انه لا يتجزى في ذاته
ولا نظير له في صفاته وليس له شريك
في افعاله قوله المقدم الذي يقدم
الاشياء بعضها على بعض في الوجود
وفي الرتبة وفي المكان كما العلويات
والسفليات قوله الظاهر ظهر وجوده
بالآيات الباهرة واحتجب كنه ذاته
عن العقول قوله الوالي الذي
تولى الامور وقوله المتعالي البالغ في
العلو المرتفع من النقايص قوله البر
المحسن قوله التواب الذي يرجع
بالانعام على كل مذنب رجع الى

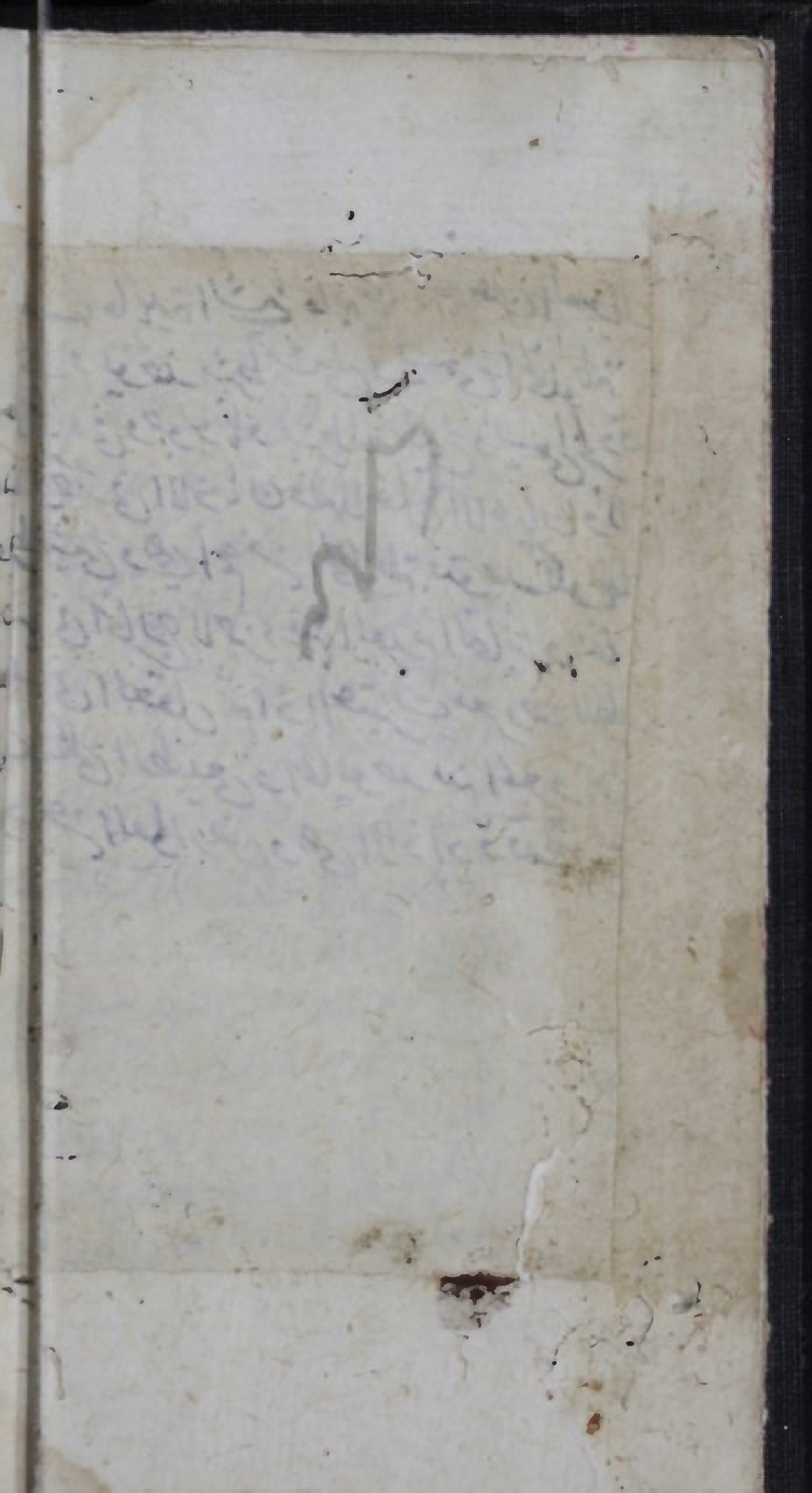
التزام الطاعة قوله المنتقم المعـ[illegible]
للعصاة قوله العفو الماحي الـ[illegible]
قوله الرؤف ذو الرافة وهي ا[illegible]
من الرحمة قوله المقسط الذي [illegible]
المظلوم من الظالمين قوله ا[illegible]
الذي يجمع بين اسباب الحقا[illegible]
المختلفة والمتضادة قوله الغني ا[illegible]
عن كل شيء في كل شيء قوله المانع
اي الدافع لاسباب الهلاك
النقصان في الابدان والاديان
قوله الضار النافع هما بمنزلة
واحد هو القدرة الشاملة [illegible]
والنفع قوله النور الظاهر بنفسه [illegible]
البديع المبدع هو الذي اتى [illegible]

لم يسبق اليه قوله الباقي الدائم الوجود
وله الوارث الباقي بعد فناء العباد
وله الرشيد الذي تنساق تدابيره
الى غاياتها على سنن السداد بلا استشارة
وارشاد قوله الصبور الذي لا يستعجل
في مواخذة العصاة قوله وعن بريدة
بن الحصين الاسلمي اسلم قبل بدر ولم
يشهدها وبايع بيعة الرضوان فكان
من ساكني المدينة ثم تحول الى البصرة
ثم خرج منها الى خراسان غازيا قوله
دعا الله باسمه الاعظم الخ في الحديث
دلالة على ان الله تعالى اسما اعظم اذا
دعي به اجاب وان ذلك مذكور
هاهنا وفيه حجة على من قال كل اسم
ذكر باخلاص تام مع الاعراض عما سواه

هو الاسم الاعظم اذ الاشرف للجر
فقد ذكر في الكلام بحث الاشمل
وفيها اسماء كثيرة في هذا الحديث
الا ان لفظ الله مذكور في الكل
فيستدل بذلك على انه الاسم
الاعظم قوله اذا دعى به اجاب
اجابته الداعي يدل على وجابة
عند المجيب فتضمن قضاء الحاجة
بخلاف الاعطاء فالاخير ابلغ
لا اله الا الله محمد رسول الله
هذا قسم الكلام من التهذيب و
دفع التشويش الباب الاول
هو العلم بالعقايد الدينية عن
اليقينية وموضوعه المعلوم من
يتعلق به ذلك والعلم لا يحد لو

الله ورسوله

لك ماهية الشيء مابه يجاب عن السؤال
هو و يؤخذ بشرط شيء ويسمى المخلوطة
خفاء في وجودها او بشرط لا شيء ويسمى المجردة
توجد في الاذهان فضلا عن الاعيان ولا
لا شيء وهي اعم من المخلوطة فتوجد لكونها
بها في الخارج لا جزء فيها لعدم التمايز وانما
في العقل ثم اذا اعتبرت معروضة للكلية
الكلي الطبيعي وانما يوجد منه المعروض
عن العوارض وهي الافراد وقد يقال



الكفنديا

الله الا الله محمد رسول الله

هنا اشكال مشهور وهو انه ان قدر لا اله مع

وجود الا الله يلزم ان يكون في كل مكان

ان قدر كل مكان يصير المعنى لا اله ممكن موجود

الا الله فانه ممكن موجود والحال باطل فلا يتم التوحيد

والجواب ان التقدير لا اله موجود ازلا وابدا

الا الله فانه موجود ازلا وابدا لانها سالبة ضرورية

يكون المعنى الوجود ضروري السلب عن كل فرد من افراد

الاله كل الهة حال الحكم وقبله وبعده الا الله

فانه معبود يكون ضروري وجوده حال الحكم وقبله وبعده

ويجب ان يثبت للمستثنى ما نقض المستثنى منه

فاذا ثبت ان الوجود ضروري السلب عن جميع

افراد كل الهة غير الله لم يتصف اله غير الله بوجود

الخليشر

ازلا وابدا والا لم يكن وجوده ضرورا
ان كان كذلك يحصر به التوحيد اذ المراد
تعدد وجود المعبود يمتنع ازلا وابدا لهذا

الله ورسوله

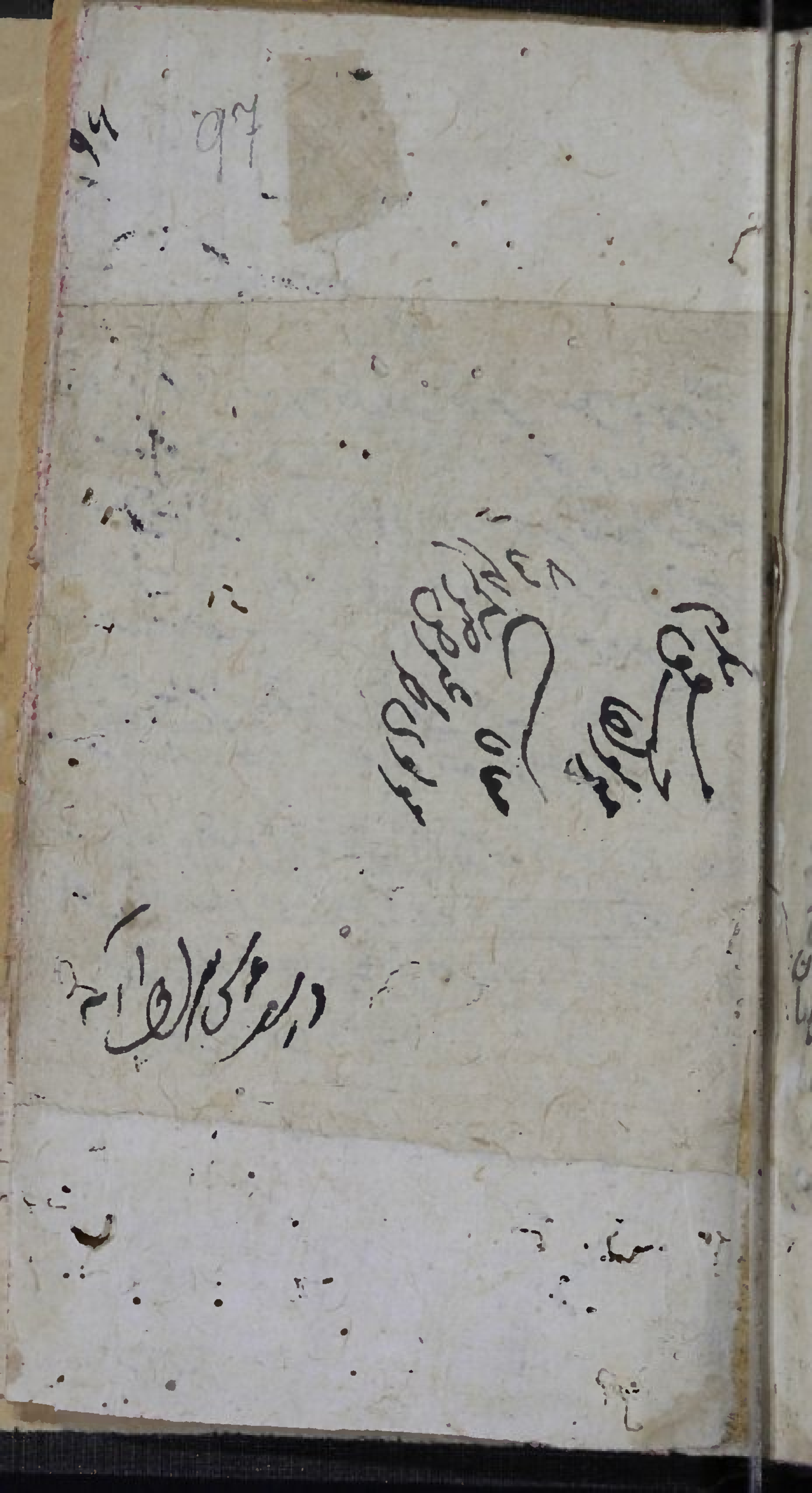
اعلم ان للوضع اقساما اربعة الوضع الخاص
لموضوع له خاص كزيد والوضع العام لموضوع
خاص كاسماء الاشارة والوضع الخاص لموضوع
له عام كانسان والوضع العام لموضوع له
عام وبيان هذا يستدعي زيادة بسط
فنقول كما ان اللفظ الموضوع لمشخص قد يوضع
وضعا خاصا وقد يوضع له وضعا عاما كذلك اللفظ
الموضوع لمفهوم كلي قد يوضع له بخصوصه وقد
يوضع له باعتبار تعقله بامر اعم منه على قياس
وضعه لمشخص باعتبار امر عام وكما ان
المعاني المتعددة قد يتصور بوجه عام ويوضع
اللفظ لكل منها كذلك الالفاظ المتعددة
وقد يتصور [illegible] بامر كلي يندرج فيه جميعها
ويوضع كل منها وضعا واحدا لمعنى من تلك
المعاني الموضوعة هي لها كذلك الوضع
متصورة بوجه عام ايضا كصيغ المشتقات

ابجد هوز حطی کلمن

سعفص قرشت ثخذ ضظغ

آدم علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام
چون از بهشت بسبب خوردن
شجره منهیه بیرون کرده شد در
ملک هند بر سر کوه سراندیپ افتاد
وحوا الطف بجده نزدیک مکه معظمه افتاد
و ابلیس با بلیه افتاد و مار باصفهان
و طاؤس بسمتان افتاد

[illegible]



الله حسبي

قال أبو بكر الزبيدي في طبقات النحويين سئل أبو عمرو بن العلاء
عن اشتقاق الخيل فلم يعرف فمر أعرابي محرم فأراد السائل
سؤال الأعرابي فقال له أبو عمرو دعني فأنا ألطف بسؤاله
وأعرف فسأله فقال الأعرابي اشتقاق الاسم من فعل المسمى
فلم يعرف من حضر ما أراد الأعرابي فسألوا أبا عمرو عن ذلك
فقال ذهب إلى الخيلاء التي في الخيل والعجب ألا تراها تمشي
العرضنة خيلاء وتكبرا — من المزهر للعلامة السيوطي

العبد يقول خيال الكلمة سنا وانه لا دلالة على ان مطالع
أقول إن الظاهر أن كلام الأعرابي ذهب إلى خيال الذهن
اشتقاق سيرا وانتقالها فاسم الخيل جاء لكم جهاته
للفقير المحرر غفر الله القادر

98

والساكن الاول [illegible]

[illegible] اولكن [illegible]

[illegible] والساكن الاول [illegible] مجهول [illegible]

[illegible] والساكن الاول [illegible]

[illegible] مجهول الى [illegible]

[illegible] واحد والساكن [illegible]

[illegible]

اعلم ان ما قدمناه كالاتصاف بالاتصاف
هو دلالة كالاحتمال المتبادر على استعمال الى
في المعاني المصرحة لا على ... وكذا استعمالك
قد عو... كثرة استعمالها في معنى الغاية كما يشهد له كلام
ويشهد من المغني والصحاح وغيرهما مما لا يعقل انكارها
وحج الارجح غير ذلك المعنى ولا يرفع الاضعف الا الاقوى
من القرينة والمبعض من قول معصوم من الفصحاء
واما معنى مع فهو غير محتمل دليلا لا بدخول الغاية
فان الدخول يكون عدمه اصلا محتاج الى القرينة
واما طلب الشيخ اي الخصم وهو توجيه وجه فنقول عليه
غسل المرافق ومسحه بعونه محتاطا لا تحرزا عنه
فان حمله والاطلاع ... عن ... الموثق اليوم
اصلا انه حكيم

فقد جئت بمیمن ... علی محل غفلة فقسمت البسائر علی عبده
بحقیقته ... کما نص ... الحق
و ... انه ... اللون کالرطبی
و ... ثلثه حملها و ... الفرجلة
و ... عمولته ... ان لجل ... ارها
و ... ان ... الخفیف ... الشی
و ... فوق ... القطع ... فی
و ... فیها ... فیه ... الی فیه
بقی ... ادن ... من خلق

مولوی صاحب مشفق مخدوم مولوی محمد ...

تمام شد بهفتم شهر ذی القعده ...
روز ... علی الله ... موسوی ...
... فقیر محمد ... شریف ...
... سرفراز ... و ...
زیب و زینت بخشید

... ۱۲۰ ... ۱۲۱ ...

ازکان ... دو ...
... و ... تعداد ...

محمد

